May 5 '52

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

La Dirección
DESCARTES O LA AVENTURA DEL ANGELISMO

B. Raffo Magnasco
EL METODO Y LA CERTIDUMBRE EN LA CIENCIA POLITICA

Héctor Mandrioni
THIBON INTERPRETE DE NIETZSCHE

Evaldo Pauli
LA NUEVA ORIENTACION FILOSOFICA DEL BRASIL

Carlo Giacon
EL PROBLEMA MORAL

J. R. Sanabria
EL TERCER CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

BIBLIOGRAFIA

CRONICA

1950

AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN

3er. TRIMESTRE

Año V Núm. 17

LA PLATA - BUENOS AIRES

0045

SUMARIO

EDITORIAL

La Dirección — *Descartes o la Aventura del Angelismo* 163

ARTICULOS

B. Raffo Magnasco — *El método y la certidumbre en la ciencia política* 168

Héctor Mandrioni — *Thibon intérprete de Nietzsche* 182

Evaldo Pauli — *La nueva orientación filosófica del Brasil* 196

Carlo Giacon — *El problema moral* 208

NOTAS Y COMENTARIOS

José R. Sanabria — *El tercer Congreso interamericano de filosofía* 219

BIBLIOGRAFIA

Isaac G. Valdivia: *Notas para una teoría de las ciencias sociales.* (Octavio N. Derisi) pág. 231; Alberto García Vieyra: *Ensayos sobre pedagoía, según la mente de Sto. Tomás de Aquino.* (Juan A. González) pág. 233; Dionisio Domínguez: *Historia de la Filosofía.* (J. E. Bolzán) pág. 235; José Sánchez Villaseñor: *Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre.* (Octavio N. Derisi) pág. 236.

CRONICA

COLABORACIONES PARA LOS PROXIMOS NUMEROS

Charles de Koninck — *Una definición aristotélica del materialismo.*

A. García Vieyra — *Semiología de las ciencias especulativas.*

José R. Sanabria — *Aproximación a la muerte.*

Régis Jolivet — *El Pensamiento cristiano y el Occidente.*

André Marc — *La idea de posible y el sentido de la existencia.*

R. Paniker — *La Naturaleza en la ciencia físico-matemática.*

Félix Viana — *Ser y Hacer.*

F. J. Thonnard — *Razones seminales y formas substanciales.*

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR
OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION
GUILLERMO BLANCO

1950

3er. TRIMESTRE

Año V Núm. 17

LA PLATA - BUENOS AIRES

DESCARTES O LA AVENTURA DEL ANGELISMO
(1650 - 1950)

I

Colocado en la interferencia de dos mundos, el hombre participa a la vez del cielo del espíritu y de la tierra de la materia, y tamaña dualidad penetra y da sentido específico a la unidad de su ser y actividad.

En este punto crucial de la situación del ser y obrar —de su conocer ante todo— del hombre finca la dificultad de aprehenderlo en su íntima esencia, tal como realmente es, sin inclinarnos ya hacia un materialismo o empirismo absoluto, que sólo aprehende el aspecto material, ya hacia un espiritualismo exagerado, que sólo considera el lado inmaterial del conocer y consiguiente ser humano. Estas dos actitudes unilaterales y antagónicas, tomando una faceta y descuidando la opuesta, deforman la verdadera naturaleza de la actividad y substancia humana, haciendo del hombre ya un puro animal, —una bestia— *ya un puro espíritu —un* ángel—.

Entre ambas alternativas extremas, Descartes, en pos de las huellas de Platón, decididamente opta por la segunda.

*Para Descartes el hombre es ante todo espíritu. El hombre se revela en el "*cogito*" o pensamiento. Y el pensamiento es el atributo o esencia misma del alma. El hombre es, pues, el alma, y el alma, por eso mismo, una substancia completa; la cual no sólo es espiritual sino un espíritu, con sentido en sí misma, y sólo unida con el cuerpo con un influjo mutuo, del que Descartes nunca llegó a dar cumplida razón y, al final, relegó al misterio. Desde entonces el cuerpo no puede pertenecer lógicamente a la esencia del hombre, y el conocimiento sensible, como actividad del órgano animado, o no existe —en los animales, convertidos en puras máquinas con actividad exclusivamente mecánica— o es reducido —en el hombre— a actividad puramente espiritual, no esencialmente distinto, por ende, del conocimiento*

intelectivo. Si el hombre es puro espíritu, es lógico que su actividad sea puramente espiritual. Desde que toda actividad consciente procede de sola el alma y ésta es esencialmente pensamiento, todo conocimiento es pensamiento y, como tal, espiritual. A lo más el hombre padecerá en su cuerpo —sólo accidentalmente unido al alma— una actividad puramente mecánica. Pero la actividad del compuesto, *del cuerpo y alma substancialmente unidos, la actividad orgánica, está excluída en el hombre de Descartes. El mundo cartesiano ha suprimido la zona intermedia del compuesto substancial de cuerpo y alma, de almas coprincipios substanciales de vida en sus diversos grados de inmaterialidad:* vegetativa, sensitiva e intelectiva. *La ha simplificado en dos zonas irreductibles: la del* espíritu, *que se manifiesta por el atributo esencial del* pensamiento, *y la de la materia, que se manifiesta por el atributo esencial de la* extensión. *La unidad substancial ha sido suplantada por el dualismo antropológico más radical de espíritu y materia.*

Conforme a las exigencias de esta posición antropológica inicial, exageradamente espiritualista, Descartes no puede admitir el origen empírico de nuestros conocimientos intelectuales y ha de admitir las ideas formal o virtualmente innatas.

El conocimiento queda así confinado a un ámbito puramente espiritual, a la vez que despojado de su carácter intuitivo, que únicamente le puede venir de los sentidos.

Por eso, Descartes concibe el conocimiento no como una asimilación o identidad intencional, sino como una representación o imagen del objeto.

De aquí también que el problema crítico no se plantee en términos exclusivos del conocimiento tal cual es —cuya inmanencia esencialmente implica el ser objetivo o distinto y trascendente al propio acto— sino en términos de un conocimiento no aprehensivo sino sólo representativo de la realidad, con la cual es menester ver, por eso, si se conforma o no. Y ya sabemos que si en el acto cognoscitivo no se encuentra el ser trascendente conocido, inútil será buscar después en ese acto ese ser del que previamente se lo ha despojado, e imposible poder determinar si el conocimiento se ordena o no a él; pues no lo podríamos saber sino por otro conocimiento, que tampoco alcanza la trascendencia del ser y permanece encerrado en la inmanencia de la representación.

Descartes no llegará a las últimas conclusiones idealistas de estas premisas gnoseológicas. Las evitará sagazmente echando mano de un círculo vicioso —que ya se lo objetaron en vida— asegurándose de la correspondencia de las ideas claras y distintas con la realidad objetiva mediante un recurso a la Veracidad de Dios, Autor de tales ideas; después de haber probado la existencia de Dios —y su Veracidad, por ende— por sus ideas claras y distintas.

Ese mismo espiritualismo exagerado en el plano del conocimiento, ese racionalismo, que desconoce el origen sensible de nuestros conceptos y que lo lleva lógicamente a buscar una causa pura y exclusivamente espiritual de los mismos y que él señala en las ideas innatas, en las ideas claras y distintas del alma, le hace desconocer el carácter analógico y univocar los conceptos trascendentales de ser, bondad, perfección, etc.; con lo cual lógicamente debía desconocer las diferentes realizaciones del ser e ir a parar al monismo panteísta. Porque si la noción de ser, perfección, etc., son unívocas y, como tales, estos conceptos no envisceran en su seno sus propias diferencias, éstas quedan fuera de los mismos y son nada (fuera del ser, perfección, sólo hay la nada, la no-perfección), y la nada nada puede diferenciar. Las ideas claras y distintas, como todo racionalismo o intelectualismo desvinculado de la experiencia, conducen inexorablemente a la unidad absoluta del ser, al monismo panteísta. Spinoza, discípulo fiel del racionalismo cartesiano, lo confirma.

Nuevamente Descartes evita tales consecuencias de sus principios. Pero para la Historia de la Filosofía y del pensamiento humano interesa menos el Descartes de las conclusiones que el de los principios: en el transcurso del tiempo aquél iba a ser rebasado por éste, puesto que en el plano de la lógica no cuenta la libertad sino la necesidad más rigurosa.

Por lo demás, tal racionalismo y espiritualismo exagerado metafísico-antropológico, gnoseológico y psicológico, toma en Descartes el acento del antropocentrismo. La verdad fundamental de la que parte y en la que se sostiene todo el edificio cartesiano no es precisamente la del ser trascendente, del Ser de Dios, en última instancia, como en la Edad Media, sino la del "cogito", del yo pensante. La verdad ontológica de las cosas y de Dios no determina y da razón de la verdad lógica de nuestra inteligencia; sino exactamente al revés: es la verdad de nuestra inteligencia, el carácter de claridad y distinción de nuestras ideas quien nos asegura de la existencia del ser trascendente —del mundo y de Dios— y de su esencia o verdad propia.

De este modo y tras el Descartes de las conclusiones moderadas y realistas, aparentemente no muy distantes de las de un escolástico de su tiempo, está en asecho el auténtico y verdadero Descartes del espiritualismo exagerado antropocéntrico: que reduce al hombre a puro espíritu, a un alma o substancia espiritual completa, en el que centra y del que hace depender toda la realidad trascendente a él, sin excluir la misma de Dios. De ahí al trascendentalismo panteísta, que reduce toda la realidad a fenómenos de la unidad trascendental del espíritu absoluto, sólo es cuestión de desenvolvimiento del mismo principio espiritualista inmanentista; y la historia nos atestigua cómo tales pasos han sido dados, inexorablemente, uno a uno. Tan graves desviaciones están contenidas como en su raíz y fluyen como

de su fuente en la actitud inicial de Descartes, quien, al desconocer el primum cognitum de la inteligencia: la esencia de las cosas materiales y otorgarle como primera verdad u objeto formal propio el cogito, el ego cogitans, deforma el ser o la esencia misma del conocimiento y del ser humano como substancia espiritual incompleta y substancialmente unida y objetivamente dependiente de la materia, para convertirlo en una substancia espiritual completa. Al substituir el verdadero objeto formal propio de la inteligencia humana —la esencia inmaterial de las cosas materiales— por la esencia de un ser puramente espiritual —el *yo pensante*— trocaba la esencia del ser humano de unidad substancial de cuerpo y alma espiritual, en una unidad substancial puramente espiritual y lo lanzaba a correr por el declive de todas sus funestas consecuencias, antes mencionadas, que de tal deformación del conocer y del ser del hombre se derivan.

Así comenzó esta aventura angelista de Descartes, convirtiendo al hombre en espíritu puro, dotado de intuición espiritual, en una palabra, en ángel.

II

Pero el hombre no es ángel, como tampoco es bestia, según querrán hacerlo poco después los sensistas ingleses del siglo XVII y XVIII. El hombre no es ni más ni menos que hombre; ocupa un lugar y participa de ambos mundos: es un alma espiritual incompleta, con su actividad intelectiva y volitiva libre, unida substancialmente con el cuerpo, con el que causa y realiza la vida orgánica; de la cual, por eso, depende aquella vida espiritual, no subjetivamente o en sí misma, esencial y totalmente inmaterial como es, sino objetivamente o en razón de su objeto, el ser o esencia, que no lo alcanza inicialmente en las cosas espirituales sino en las cosas materiales a través de la intuición sensible, de la que sigue después dependiendo, por eso mismo, en todos sus ulteriores pasos.

Por haber desconocido este carácter del conocimiento y, por él, de toda la actividad espiritual y del ser mismo humano, su dependencia objetiva de las condiciones materiales, Descartes, que comienza convirtiendo al hombre en ángel, enalteciéndolo sobre lo que realmente es, espiritualizándolo completamente, acaba arruinándolo irremediablemente en su actividad y en su íntima esencia.

En este sentido, la aventura espiritualista de Descartes —sobre todo si la tomamos no en la inocencia de sus conclusiones sino en la virulencia de las fuentes mismas de sus principios cargados de idealismo panteísta— adquiere el significado de una gran lección histórica. Cuando se es hombre no se puede comenzar haciendo el ángel, sin arruinar irremediablemen-

te la actividad y ser del hombre que realmente se es. Ni valen los diques de buen sentido puestos por Descartes frente a la vehemencia demoledora de sus propios principios. A la larga, pero inexorablemente, todo principio desenvuelve su fuerza lógica hasta alcanzar sus últimas consecuencias, por destructoras que sean. Tres siglos de historia de filosofía erigida bajo el signo cartesiano están ahí para atestiguárnoslo.

El mundo celebra este año el tercer centenario de la muerte de este gran filósofo y matemático que fué Descartes.

Ante su obra rendimos homenaje a la grandeza de su genio, al brillo y lucidez de su talento y no ponemos en duda la sinceridad de su actitud filosófica. Pero —conviene recordarlo— en filosofía no se es lo que se quiere ser, —ni siquiera interesa ello a la Filosofía como tal— sino lo que realmente se es; y se es aquello que necesariamente configuran de antemano el método y los principios inicialmente adoptados. De ahí la importancia decisiva del punto de partida de la Filosofía con su método y principios en él implicados. Todo el sistema, puede decirse, está en germen en esa posición primera; y tal es la lección que en su desarrollo histórico de tres siglos nos brinda el punto de partida racionalista de la Filosofía cartesiana. En él estaban envisceradas no las conclusiones moderadas y realistas de su autor, sino las que tres siglos de Filosofía Moderna inspirada en sus principios y en su espíritu se han encargado de extraer y desenvolver.

Y en este sentido sostenemos con sinceridad y con valor —y hay que tenerlo para decirlo en un mundo inficionado de relativismo histórico— que los principios del espiritualismo exagerado de Descartes, su angelismo, *en frase feliz de Maritain, comenzando por una exaltación espiritual excesiva del ser y actividad del hombre, han acabado conduciéndolo a su desarticulación del ser trascendente —de Dios, en definitiva— y, con ella, a la aniquilación de su propio ser; que tales principios, por ende, han sido verdaderamente nefastos y han influído y siguen aún influyendo hoy sobre la Filosofía y la concepción moderna de la vida con sus destructoras consecuencias, hasta pulverizar el pensamiento y la cultura en la crisis actual, a tres siglos de la muerte de su genial autor, quien —no lo dudamos— hubiera abominado de tal término de llegada, lógicamente alcanzado, sin embargo, desde aquel punto de partida suyo.*

LA DIRECCION.

EL METODO Y LA CERTIDUMBRE EN LA CIENCIA POLITICA

LA VARIACION E INFORMIDAD DE LA MATERIA MORAL: INFLUENCIA SOBRE EL METODO Y LA CERTIDUMBRE

No es la menor de las ventajas de la correcta ubicación de la Ciencia Política, ciencia práctica o moral, el dar con el *método* apropiado en la construcción de sus conclusiones, y comprender la *certidumbre* que la misma ciencia proporciona.

Al hablar de método de la ciencia Política, no nos referimos al modo de exponer o de enseñar esta ciencia, sino al camino o vía que ha de seguirse para descubrir sus principios propios y demostrar las conclusiones que de esos principios se derivan relativas al objeto de la ciencia. Atendemos, pues, al método *constructivo* de ésta, y no al didáctico.

"El modo de manifestar la verdad en cualquier ciencia, escribe Santo Tomás (1), debe ser conveniente a lo que está sometido como materia en esa ciencia. Lo cual pone de manifiesto (Aristóteles) así: la certeza ni puede ser hallada, ni ha de pedirse del mismo modo en todos los razonamientos que hagamos sobre alguna cosa, así como sucede en las obras que se hacen, esto es, las que se realizan por el arte, en las que no hay un modo semejante en todas, sino que cada artesano trabaja con la materia, según el modo que le es a ella conveniente: de una manera lo hace con la tierra, de otra con el barro y de otra con el hierro".

"Señala (Aristóteles) —dice en otro lugar (2)— con qué orden se ha de razonar acerca de semejantes opiniones (sobre la felicidad), y absolutamente en la entera materia moral. Y da la diferencia en el proceso del raciocinio: hay razonamientos que parten de los principios, vale decir,

---

(1) I. Eth. lect. 3, N°. 32.
(2) I. Eth. lect. 4, N°. 51.

de las causas a los efectos, como las demostraciones *propter quid* (3). Otros, por el contrario, de los efectos a las causas o principios, los que no demuestran propter quid, sino únicamente *quia*. Y esta distinción la hizo antes también Platón, inquiriendo si era necesario partir de los principios o hacia los principios. Y pone (Aristóteles) un ejemplo sacado de la carrera en los estadios: había, en efecto, ciertos *atlotetas*, o sea personas puestas para dirigir a los atletas que corrían en el estadio, los cuales permanecían de pie en el principio de éste. A veces, pues, los atletas empezaban a correr desde los atlotetas y andaban hasta la meta, sucediendo otras veces al contrario. Y así también, es doble el orden en el andar de la razón, como se dijo".

"Y para que se comprenda con qué orden es necesario proceder en una materia cualquiera, ha de considerarse que es preciso empezar por las cosas más conocidas, puesto que por las más notables llegamos a las ignoradas. Mas hay algunas cosas *más notables* de dos maneras. Algunas *en cuanto a nosotros*, como las cosas compuestas y las sensibles y otras, *absolutamente y en cuanto a la naturaleza*, a saber, las simples o inteligibles. Y como al razonar adquirimos conocimiento, es necesario que procedamos partiendo de lo que nos es más conocido: y si las mismas cosas nos son *más conocidas* y en absoluto, entonces, la razón camina desde los principios, como en las matemáticas. Pero si unas son más conocidas en absoluto, y otras en cuanto a nosotros, entonces, por el contrario, es necesario proceder como en el orden natural y el moral (sicut in naturalibus et moralibus)" (4).

Pero ¿cuál es el modo de proceder en el orden moral? Oigamos nuevamente a Santo Tomás: después de haber establecido lo que hemos transcripto más arriba, a saber que el modo de manifestar la verdad en cada ciencia debe ser congruente con lo que está sometido (sujeto) como materia de la ciencia, ejemplificando con lo que acontece en el arte, continúa así: "Pero la materia moral es tal, que una perfecta certidumbre no le es congruente. Y pónlo de manifiesto (Aristóteles) mediante *dos géneros* que se consideran pertenecen a la materia moral. En primer lugar y principalmente, en efecto, pertenecen a la materia moral las obras virtuosas, que llama aquí *justas, sobre las cuales principalmente trata la ciencia civil*, acerca de la cual no se tiene una sentencia cierta entre los hombres, sino que existe una grande diferencia en el juicio que sobre este punto pronuncian. Y

(3) Se denomina demostración **propter quid** aquella en que se pone de manifiesto la causa en virtud de la cual el predicado de la conclusión está comprendido en la comprensión del sujeto. Cuando esa causa no se da, la demostración se llama **quia**, es decir: por lo que la cosa es, porque ella es así: **quia ita est.**

(4) I. Eth. lect. 4, N°. 52.

en esto suceden múltiples errores, pues hay cosas que algunos estiman justas y honestas, y otras injustas y deshonestas, según la diferencia de los tiempos, de los lugares y de las personas. En efecto, algo se reputa vicioso en un tiempo o en una región, que en otro tiempo y en otra región no se juzga tal. De esta diferencia nace que hay quienes opinan que nada es naturalmente justo u honesto, sino únicamente según la prescripción de la ley. De esta opinión trata con más amplitud en el libro segundo de esta obra. En segundo lugar, pertenecen a la materia moral los bienes exteriores, de los que el hombre usa para el fin. También sucede que sobre estos bienes se encuentra el predicho error, porque no siempre se comportan del mismo modo en todos los casos: algunos, efectivamente, se ayudan por medio de ellos, mientras que para otros provienen de los mismos, desastres, pues muchos hombres por la ocasión de sus riquezas sucumbieron, como los muertos por los ladrones. Otros por la ocasión de su fortaleza corporal, habiéndose expuesto incautamente a los peligros por la confianza que tenían en aquélla. Y así, es cosa evidente que la materia moral es varia e informe, no teniendo una completa certeza" (5).

Como lo veremos después, Santo Tomás insiste mucho sobre la variación e informidad de la materia moral. Se comprende perfectamente si se tiene presente que se trata de las acciones humanas, donde el orden no se halla, inmutable como en lo físico, sino que es preciso construirlo. Pero si el modo de trabajar una materia, como ha dicho hace un instante, ha de ser conforme a la calidad y naturaleza de la misma, se alcanza fácil lo que infiere acto seguido:

"Y como de acuerdo al arte de la ciencia demostrativa, es forzoso que los principios sean conformes a las conclusiones, es cosa amable y digna de desearse que al tratar tales, esto es, tan variables cosas, que se demuestre la verdad partiendo también de las que son semejantes... *(et ex similibus procedentes ostendere veritatem)* (6).

El modo de proceder en la Filosofía moral, el método de investigación de la verdad, no puede ser, pues, el mismo que en la Filosofía de la naturaleza, donde siendo el objeto el orden inmutable de las cosas, se procede *por certidumbre* (7). La Filosofía moral, y su parte principalísima, la Política, ha de caminar en busca de la verdad por un especial sendero, cuyas partes o *momentos*, son tres, y que designamos con los nombres de *sintético, típico* y *analítico*.

---

(5) I. Eth. lec. 3, Nos. 33-34.
(6) Ibidem, N°. 35.
(7) II. Eth. lec. 2, N°. 258.

LOS TRES MOMENTOS DEL METODO

El camino por el cual se llega a la constitución de la Ciencia Moral, por el cual se demuestra la verdad en materia moral, es pues, así: "...*en primer lugar*, bastamente *(grosse)*, esto es, aplicando los principios universales y lo simple a lo singular y compuesto, en los cuales se halla el acto. En efecto, en cualquier ciencia operativa es necesario proceder de modo compuesto. Por el contrario, en la ciencia especulativa es necesario proceder de modo resolutorio, descomponiendo los compuestos en principios simples. *Después* ha de mostrarse la verdad figuralmente, o sea, verosímilmente y esto es partir desde los principios propios de esta ciencia, pues la ciencia Moral versa sobre los actos voluntarios, y el motivo de la voluntad es no sólo el bien, sino el bien aparente. *En tercer lugar*, es necesario que habiendo establecido aquellas cosas que acaecen con más frecuencia, tratado de los actos voluntarios, a los que la voluntad no produce por necesidad, sino que los inclina más a una cosa que a otra, partamos también de los tales, para que los principios sean conformes a las conclusiones" ([8]).

He aquí descriptos por Santo Tomás los tres momentos que hemos denominado, respectivamente, sintético, típico y analítico.

El primer momento señalado por el Aquinatense es indudablemente, de un proceder *sintético*, el cual es denominado por él, en otros lugares, *processus compositivus*, y en éste de la Etica, *modus compositus*. Se comprende que sea así pues la palabra griega correspondiente a la nuestra "síntesis", vale tanto como juntar o unir para formar un compuesto ([9]).

Este significado etimológico de la síntesis ha inducido al empleo de este vocablo cuando se trata de designar el método o recorrido de la razón de lo simple a lo compuesto, o de lo más simple a lo más compuesto, en el averiguamiento de la verdad. Pero como el orden natural de las cosas *va* de lo simple a lo compuesto, siendo primero lo simple y luego lo compuesto, el método sintético, que procede en esta forma, ha de ser, necesariamente, *progresivo*, carácter con que se designa, pues, ese *avance* (progressus) de la razón.

De aquí que siempre que se va de lo que es primero a lo que es posterior, y de lo que es más simple a lo más compuesto, se dice que se pro-

---

(8) I. Eth. lec. 3, Nº. 35.

(9) V. Iª. IIae. q. 14, art. 5. No ha faltado quien considerara al "modo compuesto" de que habla Santo Tomás en el lugar arriba citado de los Comentarios a la Etica a Nicómaco, como un "método compuesto", del procedimiento analítico, y el sintético. Estimamos que el contexto de aquella expresión demuestra acabadamente que el Angélico se refiere al **modus compositivus**, de que hace mención en Ia. IIae. q. 14, art. 5; frente a él coloca el **modus resolutorius** de toda ciencia especulativa o proceso analítico. "El modo compuesto", es, pues, el proceso sintético.

cede sintéticamente, esto es, por el método sintético, al que se suele definir de esa manera,y al que se debe tratar de no confundir con *la deducción*, que es una de sus especies, pues toda deducción es sintética, pero no viceversa.

En cambio, cuando la razón procede de lo más compuesto a lo más simple, sigue un camino inverso al natural, y, entonces, va de lo posterior a lo anterior. Tenemos así el método *analítico*, que por llevar este camino va de lo que nos es más conocido a nosotros, y se suele definir así: "el proceder desde lo que es más conocido y primero solamente en cuanto a nosotros hacia aquellas cosas que son más conocidas y primeras en absoluto, y desde lo que es más compuesto a lo que es más simple" (10).

Así pues: si la síntesis es progresiva, porque sigue el camino del orden natural, el análisis es *regresivo* por remontar ese mismo camino, si la síntesis junta o une para formar un todo lógico universal, el análisis, como su etimología lo indica, separa o desliga en sus partes ese todo mediante una descomposición mental, conducente, sin embargo ,a captar lo simple que abarca lo compuesto que considera y desde el cual parte.

Pero el carácter distintivo de cada método es el punto de partida y de llegada de cada uno: lo simple o primero, o lo compuesto o posterior. Por ello, teniendo presente que la causa es primero que el efecto, las partes actuales primero que su todo, los principios primero que las conclusiones, las leyes primero que los fenómenos, lo universal primero que lo particular, ha de establecerse que el método sintético va de la causa a los efectos, de las partes actuales al todo, de los principios a las conclusiones, de las leyes a los fenómenos y de lo universal a lo particular; mientras que el método analítico procede de los efectos a la causa, del todo a las partes actuales, de las conclusiones a los principios, de los fenómenos a las leyes, de lo particular a lo universal. Así también, hemos de dejar sentado que es preciso no confundir el análisis con la *inducción*, pues si bien toda inducción es analítica, no sucede lo mismo a la inversa: hay análisis, como en las matemáticas, que no son inductivos sino deductivos.

EL MOMENTO SINTETICO

Ahora bien ¿por qué razón en toda ciencia práctica es necesario proceder primeramente por síntesis?

La respuesta no es difícil si se tiene en cuenta, por un lado, la naturaleza del método sintético, que es ir de la causa al efecto y del principio a las conclusiones, como acabamos de verlo, y por otra parte, la natura-

---

(10) V. EDUARDUS HUGON, O. P. **Cursus philosophicus thomisticus**, I. pág. 464; II. Met. lec. 1, N°. 278.

leza del objeto de la Filosofía moral, constituído "por el hombre en cuanto obra voluntariamente en razón del fin" (11), esto es, por las acciones humanas, en que el fin tiene el papel de principio pues del "fin se toma la razón de las cosas que a él están ordenadas" (12).

Es necesario, pues, en la Filosofía práctica averiguar primero la naturaleza del fin último de la vida humana, para que sus caracteres nos expliquen en general *(grosse)*, la conducta de los hombres. En otras palabras: es preciso primeramente ir de los principios a las conclusiones, de la causa al efecto. Es lo que dice Santo Tomás: "... en primer lugar, bastamente, esto es aplicando los principios universales y lo simple a lo singular y compuesto, *en los cuales se halla el acto*". La conducta humana ha de ser explicada por su principio propio (el bien final).

Asimismo se comprende que la aplicación de los principios *universales* es absolutamente necesaria para lo primero que ha de hacerse: deslindar el ámbito de la ciencia. Y esto equivale a proceder sintéticamente, o como dice Santo Tomás, *modo composito*. De no ser así no sería posible ni deslindar la ciencia de las demás, ni dar con la *ratio formalis sub qua*, de la disciplina, sin la cual es imposible constituir a la misma en *tal* ciencia.

Por otra parte, no otra cosa hacen Aristóteles y el Aquinatense, que comienzan su Filosofía moral tratando de su sujeto y objeto e inmediatamente, del fin último de la vida humana (I. Eth., lec. 1 y siguientes).

Se objetará, quizás, que el conocimiento del fin de la vida humana requiere un proceso analítico, por exigir la previa observación de la conducta de los hombres, siendo necesario, por lo tanto, comenzar por esta vía. Sin embargo, por útil que sea, como veremos después, esta observación no es forzosa en absoluto, y lo demuestra el raciocinio de Aristóteles y el de Santo Tomás en los números 19 a 22 de la lección 2 del libro primero de la Etica, donde ponen en evidencia la existencia del fin óptimo del hombre, por un camino que es sintético o compositivo. Se ciñen a aplicar principios universales.

Pero aun no siendo así, es menester tener presente que no se debe confundir el proceso formativo del conocimiento intelectual del hombre que es analítico por inductivo, con el proceso propio de tal ciencia, v. gr., la Ciencia Moral. En aquél se parte siempre del sentido, en ésta se conduce de determinado modo el conocer humano. Esta fundamental distinción explica estas palabras: "como todo conocimiento empieza por los sentidos, y éstos recaen sobre lo singular, se sigue que el método conforme a la na-

---

(11) I. Eth. lect. 1, N°. 3.
(12) Ibid., lect. 18, N°. 233 vid. VII. Eth., lect. 8, N° 1431.

turaleza de nuestro intelecto es el ascenso desde las cosas sensibles y singulares a los principios" (13).

Y los mismos principios primeros universales, al decir de Aristóteles (14), forzosamente han de conocerse por la vía de la inducción. Es que el hombre no posee ideas innatas, y nada puede inteligir sino sacándolo de lo que primeramente han captado los sentidos (15).

Se desprende de todo esto la importancia de primer orden que siempre en la Ciencia Política posee el *Bien común*. Siendo como es, y lo hemos sostenido en otro lugar (16) este Bien común el fin último natural de la vida humana, y con ello el primer principio de la Política, esta Ciencia toda ha de comenzar, en este momento sintético, por deslindarse, y encontrar sus líneas generales y de cimiento en este su principio primero y más universal.

EL MOMENTO TIPICO

"Después ha de mostrarse la verdad *figuralmente*, o sea, *verosímilmente;* y esto es partir desde los principios propios de esta ciencia, pues la Ciencia Moral versa sobre los actos voluntarios, y el motivo de la voluntad es no sólo el bien, sino el bien aparente" (17).

Este es el momento *típico* en la investigación de la materia moral. ¿Pero en qué consiste propiamente? Le hemos denominado así, conforme a la palabra básica de la expresión empleada por el mismo Aristóteles: *typos,* que equivale a nuestros vocablos: tipo, modelo, molde; sello, impresión o huella; esbozo o bosquejo; boceto ;alegoría, figura, emblema.

Escuchemos al mismo Santo Tomás. Después de haber establecido que el Estagirita ha encontrado la definición de la felicidad, expresa que señala, luego de esta tarea, lo que resta por hacer, y dice: "En primer lugar, propone lo que se ha hecho y lo que queda por hacer. Y dice que al modo como se ha procedido más arriba, se *circunscribe* el bien final del hombre, que es la felicidad. Y llama *circunscripción* el hacer conocer una cosa mediante algunas otras comunes que rodean a la cosa misma, no declarándose, sin embargo, todavía, por este medio, la naturaleza de aquella cosa en especial. Porque, como dice el mismo Aristóteles, es necesario que primera-

---

(13) In Boët, **De Trinitate**, q. 6, art. 1.

(14) Post. Anal. libro II, cap. 19.

(15) IV Sent., d. 50, q. 1, art. 1.

(16) "Bien común y Política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino", comunicación presentada al Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949). En este trabajo hemos sostenido, y creemos demostrado acabadamente, el papel del Bien común en la Política según Santo Tomás: principio primero (fin último), y objeto formal "quo" (lumen sub quo) de la Ciencia Política.

(17) I. Eth. lect. 3, N°. 35.

mente se declare algo *figuralmente*, esto es, *mediante cierta descripción similitudinaria y de alguna manera extrínseca;* y después, es menester que, habiéndose puesto de manifiesto algunas otras cosas, se vuelva a tomar aquello que fué primeramente determinado de modo figural, y repitiéndose así, venga a describirse con mayor amplitud. De aquí que Aristóteles mismo, después, al final de su libro, ha de completar su tratado acerca de la felicidad. Y da la razón de esto expresando que se estima atañe a la naturaleza humana que lo que contiene una buena descripción de algo, guíe de lo imperfecto a lo perfecto disponiendo las cosas por partes, o sea, investigando primero una de las partes y luego la otra. En efecto, pertenece a la naturaleza del hombre usar de la razón para el conocimiento de la verdad, y lo propio de aquélla es el no aprehender la verdad al instante, por lo que al hombre atañe adelantar poco a poco en el conocimiento de la verdad. Las substancias separadas, en cambio, que se llaman intelectuales, poseen una noticia de la verdad, al punto y sin inquisición" ([18]).

"Luego —continúa ([19])— muestra por qué medios es ayudado el hombre en esto. Dice se estima que el tiempo es como un descubridor o un buen cooperador de lo que sirve para *circunscribir* algo, no ciertamente porque el tiempo obre en este sentido alguna cosa por sí, sino por aquello que se hace en el tiempo. Efectivamente. si alguien, mientras avanza el tiempo, se dedica a la investigación de la verdad, se ve ayudado con el tiempo para encontrarla, y no sólo en lo que respecta a un solo y mismo hombre, que ha de ver más tarde lo que primero no viera, sino también en lo que se refiere a diversos hombres, como cuando uno examina lo descubierto por sus predecesores, y le añade alguna cosa. Por este modo se han realizado agregados a las artes, de las que en un principio muy poco se había descubierto, y después, por obra de diversos hombres, avanzó poco a poco hasta una cantidad grande porque a cualquiera le pertenece añadir lo que falta en la consideración de los predecesores. Mas si, por el contrario, se abandona el ejercicio del estudio, el tiempo es más bien causa de olvido, como se dice en el libro cuarto de la Física, y no sólo en lo atingente a un solo hombre, que si se entregara a la negligencia ha de olvidarse lo que sabía, sino también en cuanto a diversos hombres. De aquí vemos que muchas ciencias, que entre los antiguos florecieron, vinieron a parar al olvido al ir cesando poco a poco su estudio".

Conforme a esto, el momento *típico* del método constructivo de la Filosofía moral, consiste en una descripción *similitudinaria* y de alguna manera *extrínseca* de la materia moral. Sus notas esenciales son pues dos: el

(18) I. Eth. lect. 11, Nos. 131-132.
(19) I. Eth. lect. 11, Nos. 133-134.

uso de la semejanza o figura, y el carácter de algún modo extrínseco de la misma respecto de la materia moral de que se trata.

Aristóteles y Santo Tomás realizan una acertada aplicación de esta descripción típica en Filosofía moral, a la que el segundo denomina también, y con mucha oportunidad, *verosímil*, ya que ella nos suele presentar una cosa que se asemeja por su naturaleza a aquella cuya verdad queremos descubrir, y con la cual podemos alcanzar la esencia de esta última. De ahí la *tipicidad* del símil, que es como la figura del emblema de lo que constituye la esencia a develar, y de ahí, asimismo, la calificación de típico que hemos dado a este momento de la investigación moral.

Cuando el Estagirita pretende poner en evidencia la esencia de la justicia y qué es la injusticia, por ejemplo, recurre magistralmente a esta descripción típica, trayendo a nuestra consideración tres tipos humanos, que son, como expresa Santo Tomás en el lugar arriba citado, algo que *rodea* a lo que deseamos conocer, algo común con esto: el hombre desaforado o violador de las leyes, el hombre avaro, y el hombre inicuo o desigual. De la comparación de estos tres tipos humanos, y mediante la aplicación de verdades de sólida base filosófica, como aquella de que los hábitos contrarios versan únicamente sobre los actos respectivamente contrarios, llega a caracterizar, a circunscribir, como dice en este capítulo de su libro primero de la Etica, lo que son aquellos dos hábitos morales: la justicia y la injusticia.

Y Santo Tomás a su vez, cuando quiere darnos a entender qué sea la comunidad política, recurre a seres de naturaleza semejante, tales como el ejército y la nave, que funcionan así *típicamente* en la averiguación de la verdad. Lo mismo podríamos decir del muro y sus piedras tomadas como tipos de ordenación mediata e inmediata a un todo, que es la casa, donde las piedras tienen un orden según la pared, y otro según el orden de la pared a la casa; los miembros del hombre, como la mano, tomada como tipo del proceder en sacrificio del hombre mismo, parte de la comunidad, hacia esta última. Y así podríamos multiplicar los ejemplos de esta tipificación.

¿Pero cuál es el fundamento de este proceder? No puede ser otro que la naturaleza del objeto de la Ciencia Moral, cuya variabilidad e informidad hemos visto. Este proceder, nos dice Santo Tomás, es el que conviene a las cosas humanas ([20]). "Dice (Aristóteles) que es necesario primeramente dar por sentado que toda consideración que verse sobre lo obrable, debe ser expuesta por un *tipo*, esto es, ejemplarmente, o similitudinariamente. y no por certidumbre, como se ha dicho en el proemio de este libro. *Y esto es así porque la investigación científica debe ser según la con-*

(20) I. Eth. lect. 1, N°. 24.

dición de la materia, como se dijo en el mismo lugar *(sermones sunt exquirendi secundum conditionen materiae).* Vemos que lo que existe en las acciones morales, y las demás cosas que para esto son útiles, vale decir, los bienes exteriores, no poseen en sí mismos nada firme a la manera de la necesidad, sino que todos son contingentes y variables, como sucede también en las obras de la medicina, las que recaen sobre lo relativo a la salud, puesto que la disposición misma del cuerpo a sanar y las cosas que se toman para sanar, varían de muchas maneras. Y ya que el lenguaje de las cosas que son morales es incierto y variable también en lo universal, resulta aún más incierto si se quiere descender más, exponiendo la doctrina de lo singular en especial. En efecto, esto no cae bajo arte alguno, ni bajo ninguna exposición, porque las causas de las cosas singulares obrables varían de infinitos modos. De aquí que el juicio de lo singular déjase a la prudencia de cada uno; y esto consiste en que es necesario que los mismos que obran se encaminen a la consideración de lo que conviene obrar según el tiempo presente, examinadas todas las circunstancias particulares, tal como le es menester hacer al médico al curar y al piloto en el régimen de la nave. Mas aunque esta ciencia sea tal, vale decir universalmente incierta, y en lo particular inenarrable, sin embargo, debemos acometerla para aportar al hombre algún auxilio sobre esta materia, mediante el cual se dirija en sus acciones" (21).

Es entonces, la enorme complejidad de la materia moral la que pide la descripción típica de que venimos hablando. Su utilización es siempre necesaria a pesar de las construcciones sucesivas de la ciencia, pues el objeto de ésta, las acciones humanas, se presenta como algo esencialmente contingente y variable. Por otra parte, es cosa perfectamente conforme con el modo de la inteligencia del hombre, precisada siempre de imágenes para su operación.

EL MOMENTO ANALITICO

Esta misma complejidad de lo moral nos explica el tercer momento del método: el analítico: "En tercer lugar, es necesario que *habiendo establecido aquellas cosas que acaecen con más frecuencia,* esto es, tratado de los actos voluntarios, a los que la voluntad no produce por necesidad, sino que los inclina más a una cosa que a otra, *partamos también de los tales,* para que los principios sean conformes a las conclusiones".

No debemos olvidar que la Filosofía moral es ciencia práctica y que por lo tanto se trata en ella de *dirigir* los actos humanos, de perfeccionar

(21) II. Eth. lect. 2, Nos. 258-259.

los singulares, como expresa Santo Tomás, a propósito de la Política, "lo cual es necesario en toda ciencia de esa índole" ([22]). De ahí que como veremos en seguida, este tercer momento, el analítico, tenga por finalidad constituir *la ley* o norma.

La primera ley de lo moral es su principio, el fin o bien final, el que sin embargo necesita algunas determinaciones para poder ser aplicado directamente a lo singular, que se presenta, como hemos visto múltiple, variable, contingente. La comprobación de este último hecho hace menester el estudio de lo singular, al que ha de adaptarse el principio convenientemente, y con ello, surge la necesidad de este momento analítico, en que se parte, como establece Santo Tomás, de lo que acaece con más frecuencia, para llegar al punto congruente de conjunción o unión entre los primeros principios y el singular.

Este punto de conjunción o unión entre los primeros principios y lo singular, es lo que constituye la ley o norma *apropiada*. De aquí la importancia capital de establecer con precisión *lo que acontece más frecuentemente*, fruto de la psicología humana, porque de acuerdo a su modo de ser ha de instituirse la norma conveniente. "En el orden moral —expresa Santo Tomás ([23])— es necesario comenzar por aquellas cosas que son más conocidas *en cuanto a nosotros*, vale decir, por la consideración de ciertos efectos acerca de los actos humanos... porque en el orden moral es preciso tomar, como principio *que la cosa es así (quia ita est)* lo cual se alcanza por la experiencia y la costumbre; por ejemplo, que las concupiscencias se vencen mediante la abstinencia". "Los principios —dice en otro lugar ([24])— no se ponen de manifiesto del mismo modo, sino que algunos se consideran por la *inducción*, que consiste en partir de los particulares imaginarios, por ejemplo, que todo número o es par o impar. Otros se alcanzan por *el sentido* como en el orden natural, por ejemplo, que todo lo que vive necesita alimento. Otras, en cambio, por la *costumbre (consuetudine)* como en el orden moral, tales como que las concupiscencias disminuyen si no las obedecemos".

Es que en el orden moral, como nos ha dicho más arriba el Aquinatense ([25]), hay cosas que son *más conocidas* en absoluto y otras que son *más conocidas* en cuanto a nosotros. Aquéllas son los primeros principios de la razón práctica, que la inteligencia humana posee por captación de las leyes generales del ser, y que por tanto, se han despertado juntamente con

(22) Pról. Política, in fine.
(23) I. Eth. lect. 4, N°. 53.
(24) I. Eth. lect. 11, N°. 137.
(25) I Eth. lect. 4, N°. 137.

el crecer de la actividad intelectual. Principios primeros, y, por consiguiente, indemostrables, que se imponen a la inteligencia por su evidencia irresistible, y de acuerdo con los cuales se desenvuelve la razón práctica, así como con los primeros principios del orden especulativo lo hace la razón especulativa. Los primeros principios son la luz que permite ver a la inteligencia, tanto en el orden práctico como en el especulativo. En cambio, lo que es más conocido *en cuanto a nosotros*, lo que primero es objeto de nuestra consideración, "son las cosas compuestas y las sensibles" (26), y por ello, "los efectos de los actos humanos".

Los primeros principios *iluminan* toda la materia moral, siendo por eso que es menester comenzar por la vía sintética, puesto que esta iluminación es la que permite abarcar el ámbito de lo moral y *saberlo* como tal, con el sentido que la ciencia de los actos humanos tiene para ser ciencia moral. Pero, indudablemente, no basta eso, pues es necesario en toda ciencia práctica "perfeccionar los singulares", con lo que es menester estudiar a éstos, como materia que ha de regularse y medirse conforme a aquellos principios: "El conocimiento de las cosas morales se consuma mediante el conocimiento de lo particular" (27). Pero como toda ley es regla y medida (28), y la regla, como la medida, ha de ser congruente con lo que se mide o regula, proporcionada a ello, se sigue que los primeros principios han de aproximarse a lo particular, y éste a los principios, hasta encontrarse en un como punto de conjunción o unión conveniente, que constituye, como dijimos, la ley apropiada.

El *movimiento* de lo particular hacia los principios, es el momento analítico del método, y estriba propiamente, como afirma S. Tomás, en encontrar *ciertos efectos* de los actos humanos, partiendo de la observación de estos últimos, pero guiándose siempre, porque ese es su papel de luz directriz, por los primeros principios. De ahí que el movimiento sea *hacia* los primeros principios, y donde los *efectos* se encuentran con ellos, queda constituída la ley *conveniente*.

Como se comprende, por otra parte, este momento analítico o resolutorio es exigido por el carácter especulativo que posee también toda *ciencia* práctica, con la diferencia respecto de las puramente especulativas, que lo que guía aquí son los primeros principios del orden práctico, vale decir, el movimiento de la inteligencia es hacia ellos.

---

(26) I Eth. lect. 4, N°. 52.
(27) I Etch. lect. 14, N°. 832.
(28) Ia. IIae., q. 90, art. 1, etc.

Este método nunca puede ser aplicado con mejores frutos que en el caso de la Ciencia Política, *"a la que,* como expresa Santo Tomás (29), *se reduce la entera doctrina moral como a lo principal".*

LA CERTEZA PROPIA DE LA CIENCIA POLITICA Y LAS DOS ESPECIES DE ERROR QUE EN ELLA SE COMETEN: POR FALLA EN EL CONOCIMIENTO Y POR FALLA EN LA ACCION.

Todo esto explica lo que a continuación expresa el Santo Doctor: "Dice Aristóteles que cada cual debe recibir cada una de las cosas que por otro le son enseñadas *del mismo modo,* esto es, según lo que conviene a la materia. Porque es propio del hombre disciplinado, vale decir, bien instruído, *el pretender en cada materia tanta certeza, cuanta soporta la naturaleza de la cosa.* En efecto, no puede ser tanta la certidumbre en materia variable y contingente, como en materia necesaria, la que se comporta siempre del mismo modo. Y por eso, el discípulo (auditor) bien disciplinado, no debe pedir mayor certeza, ni contentarse con menos que lo que sea conveniente a la cosa de que se trata. En efecto, se considera una falta semejante si se estudia algo perteneciente a las matemáticas usando de argumentos de orador, y si se le exige a éste demostraciones ciertas, como las que debe proferir el matemático. Es que en ambos casos sucede que no se considera el modo conveniente a la materia, pues las matemáticas recaen sobre una materia en la que se encuentra una total certeza. En cambio, la oratoria versa sobre la materia civil, en la que acontece una múltiple variación" (30).

"Dice (el Estagirita) que cada cual no puede pronunciar un buen juicio, sino de lo que conoce. Y así, quien es hombre instruído en algún género, puede juzgar bien de lo que pertenece a dicho género, mas el que lo es en todos, puede en absoluto juzgar bien de todas las cosas. El hombre joven no es discípulo conveniente de la Política y de toda la Ciencia Moral, la que está comprendida en la Política, porque como se acaba de decir, nadie puede juzgar bien sino de lo que conoce. Mas todo oyente de una ciencia, es menester que juzgue bien de lo que oye, esto es, que reciba lo que se dice bien y no lo que se dice mal. De aquí se sigue que nadie es discípulo conveniente si no tiene alguna noticia de lo que ha de oir. Pero el hombre joven no tiene noticia de lo que atañe a la Ciencia Moral, lo que se conoce principalmente por la experiencia. El joven es inexperto en las acciones de la vida humana en razón de la brevedad de su tiempo, y, sin embargo, los razonamientos de la Ciencia Moral parten

(29) VII Eth. lect. 11, No. 1469.
(30) I Eth. lect. 3, Nº. 36.

de lo que pertenece a los actos de la vida humana, y aún versan sobre ellos. Así, si se dijese que el hombre liberal reserva para sí las cosas menores, dando las mayores a los demás, el joven, por su inexperiencia tal vez estime no sea esto verdadero: y lo mismo sucede en las otras cosas civiles. De aquí resulta manifiesto que el joven no es discípulo conveniente de la Política" (31).

"Ha de considerarse que la Ciencia Moral enseña a los hombres a seguir su razón, y apartarse de las cosas a las que inclinan las pasiones del alma, que son la concupiscencia, la ira y las semejantes. A estas cosas se tiende de dos modos. De un primer modo, por la elección, por ejemplo, cuando alguien se propone el satisfacer su concupiscencia. A estos tales llama (Aristóteles) seguidores de sus pasiones. De otro modo cuando alguno se propone abstenerse de las delectaciones dañosas, siendo vencido, con todo, mientras tanto por el ímpetu de la pasión, de manera que viene a seguirlo contra su propósito. El tal se llama incontinente. Dice, pues, que el que es seguidor de sus pasiones, oye esta ciencia vanamente, esto es, sin eficacia alguna, e inútilmente, o sea sin la consecución del fin debido. En efecto, el fin de esta ciencia no es el solo conocimiento, al que tal vez pueden llegar los secuaces de sus pasiones, *sino que es el acto humano, como el de todas las ciencias prácticas.* No llegan a los actos virtuosos los que siguen sus pasiones y así, no hay diferencia en cuanto a esto, que el discípulo de esta ciencia sea joven *por su edad* o joven *en sus costumbres*, es decir, seguidor de sus pasiones. Porque como el joven en edad falla en el fin de esta ciencia que es el conocimiento, el que es joven en costumbres, falla en el fin que es la acción. Su falla, en efecto, no es por el tiempo, sino en razón de que vive según sus pasiones, y sigue cada una de las cosas a las que lo inclinan las pasiones. Para los tales se hace inútil el conocimiento de esta ciencia, como también para los incontinentes, que no siguen la ciencia que poseen de las cosas morales" (32).

"A quien desea ser discípulo capaz de la Ciencia moral le es menester sea conducido de la mano y hombre experimentado en las costumbres de la vida humana, vale decir, en los bienes exteriores y en las cosas justas, esto es, en las obras de las virtudes, y en general en todas las cosas políticas, como son las leyes y las ordenaciones de las varias políticas..." (33).

BENITO R. RAFFO-MAGNASCO
Catedrático de la Un. Nac. de La Plata

---

(31) I Eth. lect. 3, Nos. 37-38.
(32) I Eth. lect. 3, Nos. 39-40.
(33) I Eth. lect. 4, N°. 53.

THIBON INTERPRETE DE NIETZSCHE

Federico Nietzsche es sin duda uno de los pensadores más contradictorios de estos últimos tiempos. La dificultad principal, que ha condicionado tantas versiones de su mensaje, proviene en gran parte de la naturaleza asistemática de su espíritu. En la interpretación de sus escritos, la unilateralidad acecha cuando la idea se vuelve demasiado significante en el aforismo rotundo; la imprecisión amenaza cuando las ideas se cubren con el manto de imágenes poéticas cargadas de hondas resonancias afectivas; y el apresuramiento en el juicio, puede volverse deslealtad si se precipita sin cautela sobre el vacío que dejan sus invectivas destructoras. Es necesario componer su doctrina con el sentido que resulta de la convergencia significativa oculta bajo el conjuro poético. La realidad se le presenta a N. detrás de las razones primordiales de su apariencia exterior. Su pensamiento está encerrado en la vaina del simbolismo. En este sentido afirma Klages que N. contempla los individuos, los pueblos, las culturas y las épocas enteras de la historia, a la manera de grandes imágenes. Sería error creer que su simbolismo no es más que explosión de un alma sentimental. Su simbolismo encubre un sentido, es una verdadera realidad significante en doble plano; en el plano de lo invisible involucra una filosofía, configura una actitud ante el universo que adopta esta manera de expresarse porque quiere ser lógica (a su modo): es la postura que *ab ovo* pretende mantener la inteligencia al servicio de la vida, la inteligencia en el ejercicio de una función simplemente demiúrgica. Esta esencial movilidad de su obra ceñida a la fluente existencia concreta, es la que ha dado pie a tantas interpretaciones contradictorias de su mensaje, y a otorgado a su pensamiento un carácter reservado y recatado hasta el punto de volverlo realmente enigmático.

Por otra parte, la influencia nietzscheana se ha acentuado en estos últimos tiempos. El solitario de Sils-María, que durante toda su vida apenas hallara uno que otro lector de sus obras, que no encontrara editor para la

cuarta parte de su Zarathustra y se viera forzado a hacer una edición de cuarenta ejemplares, ocupa hoy un sitial destacado en el pensamiento moderno. La dirección de la corriente filosófica de estos últimos años, lo sitúa en un puesto clave. La línea dialéctica causal del existencialismo pasa también por N. Con voz profética e iracunda, reivindicó los derechos de la carne y de la sangre frente al espíritu desencarnado del idealismo; en nombre de la existencia humana se lanzó a la tarea aniquiladora de las esencias fijas e inmutables; en reemplazo de las viejas tablas, promulgó nuevas tablas con la *Vida* como supremo analogado, levantando en el horizonte la figura mítica del *Uebermensch*, encarnación ideal de los nuevos valores... En su obra se termina ya por anticipado el recorrido de un pnesamiento que luego el existencialismo ha venido a reanudar. El existencialismo ateo completa ante nosotros su obra con el mismo resultado con que N. concluyera la suya: el naufragio.

Por eso hoy se impone la revisión de su filosofía, y el balance definitivo (hasta donde es definitivo un balance en el Reino de la Mente) de sus ideas, a fin de integrar todo lo integrable de las mismas. Esta integración exigía una mente perspicaz y firme, fortificada en los principios inconmovibles de la filosofía; un espíritu agudo pero doblado a su vez de un alma comprensiva, poética, capaz de ponerse en todas las situaciones concretas de un alma tan rica y móvil, tan inquieta y dividida como la de Nietzsche; inteligente para el juicio, pero lo bastante sensible y noble como para descubrir en el alma de N. lo que su espíritu muchas veces traiciona. La Providencia le ha suscitado un genial intérprete, profundo conocedor del hombre, crítico sagaz y poeta notable. *Gustavo Thibon*, es sin duda uno de los más grandes críticos tomistas contemporáneos, cuyo aporte a la filosofía perenne es de una eficacia decisiva.

Abundante es ya su producción intelectual. En su obra *La science du caractère* ha puesto en descubierto el núcleo central de la obra caracterológica y metafísica de Ludwig Klages, analizando a través de la filosofía aristotélico-tomista, la obra de este profundo pensador alemán. Su réplica apodíctica al sagaz nominalismo gnoseológico klagesiano y, en él, a todo el irracionalismo moderno, posee una proyección incalculable. Colaborador asiduo de la revista *Études Carmèlitaines*, sus artículos son leídos con verdadera fruición. Enemigo de refugiarse en las esencias abstractas, sus obras siempre versan sobre temas que interesan y lastiman al hombre moderno. Su pensamiento vivo es la expresión concreta y cabal de las ideas integradas por su crítica al acervo tradicional. Moviéndose en el mundo agitado de lo concreto, ha sabido mantener siempre en alto el valor de la inteligencia frente a todos los tentadores anti-intelectualismos de nuestra época. Enemigo acérrimo de los pseudo-valores y pseudo-ideales modernos, todo lo que

es máscara le repele; férreo defensor de la jerarquía social, insensible a la prédica interesada de la democracia moderna, se ha constituído en el defensor de la aristocracia social basada en una auténtica nobleza:

> *"No me gusta llorar sobre la miseria del pueblo. El tema es demasiado fácil, las ambiciones más bajas lo han explotado en demasía... No hay verdadera comunidad sin comunión ni verdadera comunión sin jerarquía: el bienestar y armonía sociales implican la presencia de una aristocracia orgánica y responsable"* (1).

La debilidad y el egoísmo se disfrazan a veces de bondad, convirtiéndose en un enfermizo llorar sobre las miserias del pueblo, y traduciéndose a su vez en la prédica de un igualitarismo carnal. El defensor de la jerarquía social suele recibir de los igualitaristas el epíteto de *cruel* e *injusto*. No faltaron quienes acusaran a Thibon de antidemocrático y despreciador del alma del pueblo. A esta acusación ha contestado de la siguiente manera:

> *"Viviendo en contacto diario con el pueblo, creemos conocer sus debilidades, por lo menos tan bien como los intelectuales puros, para quienes el amor de los humildes sólo constituye un tema literario. Lo que sabemos, lo que una experiencia diaria nos ha enseñado, es que nada altera más rápidamente el alma del pueblo y disipa sus reservas de fuerza y de bondad como un cierto clima democrático... No somos antidemócratas en provecho de la burguesía... ni en beneficio de la tiranía estatal... Somos antidemócratas en beneficio de las comunidades y de las jerarquías sociales. Reclamamos una nueva aristocracia... No basta que cada uno* tenga *un lugar, queremos que cada uno* esté *en su lugar...* (2).

Enemigo de todo lo que divide, su obra se dirige a la investigación de las tensiones propias del hombre y a la demostración del verdadero camino para el logro de la restauración de la unidad. En este aspecto es elocuente el ensayo sobre el amor contenido en su libro *CE QUE DIEU A UNI*. Es autor además de *POEMES, OFFRANDE DU SOIR, LE PAIN DE CHAQUE JOUR*, y de una colección notable de aforismos reunidos en libro bajo el título *DESTIN DE L'HOMME*.

En este comentario nos ocuparemos de su obra sobre NIETZSCHE (3). Es un libro perfecto y definitivo en su intento. Los elementos discriminati-

---

(1) GUSTAVO THIBON: **Nietzsche**, p. 303.

(2) GUSTAVO THIBON: **Retour au réel**, p. 13.

(3) La obra de Thibon se titula **Nietzsche ou le déclin de l'esprit**; las citas de esta obra se harán en el mismo texto del artículo.

vos los extrae de un código tomista integral. Junto a la inflexibilidad crítica, corre a lo largo de este estudio una cálida corriente de simpatía hacia el hombre Nietzsche. *"Iremos a buscar más allá de su espíritu el secreto de su alma"* (p. 167). Thibon ha descifrado el secreto de N. Su clave reside en la tensión torturante entre su alma y su espíritu. El *gran místico del orgullo* que fué N., estaba doblado a su vez de un alma sacerdotal. En su espíritu barrió a Dios y todos los valores eternos, pero en su alma no pudo apagar la sed de Absoluto, sed indefinidamente defraudada por su espíritu orgulloso... tensión que al final terminó con el desfonde de su conciencia... y la locura descendió sobre *su pensamiento torturado como un crepúsculo de misericordia.*

Pero lo más difícil de la obra realizada por Thibon consiste en la integración de los elementos positivos esparcidos en N. *"La mejor manera de refutar a N. es aprovechar sus enseñanzas, a fin de suprimir en nosotros las impurezas que alimentan y justifican su crítica. La verdadera refutación no consiste sólo en vencer, sino en asimilar"* (p. 157).

La obra del pensador alemán, que conociera ya la oposición frontal de muchos Aristarcos empeñados en ver sólo su parte destructiva, que experimentara también, tanto la aceptación íntegra de su mensaje, como la prolongación efectiva de muchos temas centrales en sus epígonos existencialistas, había sufrido ya el proceso necesario como para hacer el experimento de una decantación definitiva de su núcleo central. Esta es la tarea de Thibon. Él mismo confiesa que el pensamiento moderno está lejos todavía de haber eliminado todas las escorias y valorado todas las riquezas de la obra de N. Pero creemos que el trabajo de Thibon ha logrado hacer el discernimiento fundamental, de modo que, lo positivo y negativo de su gran *NEGACION*, como lo positivo y negativo de su fantástica *AFIRMACION*, ha sido suficientemente balizado, juzgado e integrado.

THIBON INTERPRETE DE NIETZSCHE

Las versiones que se han hecho del mensaje de N. sufren el vicio de la unilateralidad. Se ha intentado ver toda su doctrina detrás de algunos "dichos" fulminantes. Así ha surgido el Nietzsche inmoralista, defensor de la fuerza bruta, enemigo de la civilización, cruel, pisoteador del amor, del cariño, de la piedad; el Nietzsche enemigo del cristianismo, el de la moral de los señores y la moral de los esclavos... Todo esto se encuentra en N., dice Thibon, pero sería deslealtad querer ver nada más que eso. *"No hay un solo aspecto de este pensamiento que no se encuentre matizado, corregido o balanceado por un aspecto diferente u opuesto* (p. 28). Esta simultánea convivencia de los contrarios, o mejor, este continuo devorar cada afirmación

por la presencia de su opuesta, reside en la desesperada adaptación de N. a los infinitos repliegues de la existencia concreta. Renegó de la esencia para sumergirse en el mundo concreto, vivo y escurridizo de la existencia; rompió con los objetos inteligibles del odiado mundo del "conocimiento inmaculado", y otra vez, el mundo contradictorio del devenir surgió delante de su mente como surgiera antaño en toda la problemática de sus antinomias frente a Heráclito: "*Descendemos al mismo río y no descendemos; existimos y no existimos; el agua del mar es la más pura y la más inmunda; el bien y el mal son una misma cosa*". La existencia concreta es así, dispar, compleja, contradictoria, múltiple y móvil. Sin embargo percibimos detrás de su incesante flujo y reflujo, una silenciosa armonía; hay en ella una permanencia, apunta constantemente hacia el modelo de una unidad ejemplar de la que se manifiesta realización dinámica. Pero la clave de esta armonía no está en el cosmos, sino en el Ser en quien todas las antinomias se resuelven; sólo en El es unidad y plenitud lo que en el nivel de la creación es diversidad y limitación, pues el secreto de la misteriosa armonía del cosmos está en Dios que lo ha creado. El universo convulsionado de N. es la copia de la existencia suelta y desligada.

El que quisiera juzgarlo y de entrada se colocara en el plano de las esencias, se vería obligado a condenar y anatematizar toda su obra. Para interpretarlo hay que despojarse, dice Thibon, provisoriamente, de todo espíritu de sistema. De lo contrario ¿cómo se podría rescatar de su fondo irracional, tantas verdades concretas sepultadas allí por el que enseñaba que la falsedad de un juicio no constituye una prueba contra este juicio? Toleremos por un instante al antirracionalista furioso para sacar del encierro alógico tanta realidad sumergida. Recordemos también la antigua comparación aristotélica de la regla de hierro con que medían los arquitectos atenienses y la regla de plomo de los arquitectos lesbios; la primera no simpatiza con los ángulos y las anfractuosidades; la segunda es dócil y flexible hasta con los más pequeños relieves. Si se quiere medir con lealtad la obra de N. es necesario usar la regla lesbia, de lo contrario mucho quedará sin aprovechar. Si no se hace así, N. seguirá siendo *Le Philosophe inconnu*. Hasta ahora los intérpretes sólo se han hecho eco de los acentos más discordantes de su voz; se lo ha querido encerrar en moldes demasiado estrechos, pero *el verdadero Nietzsche* está en otra parte. Sigamos a grandes rasgos las dilucidaciones de Thibon.

Desde un comienzo el autor nos sitúa en el centro de la obra de N. Allí nos hará ver cómo se origina, se desarrolla y termina; y también, cómo cobran sentido los elementos dispersos y contradictorios de sus enseñanzas. Esa instancia última y decisiva reside en el inagotable contenido de este grito que es a la vez un lema: *Dios ha muerto;* en este vacío infinito vienen a pre-

cipitarse de todas partes las corrientes de su pensamiento. En su espíritu altivo y solitario negó a Dios y todos los valores que en Él se fundan; lo rechazó con la visión exacta de las consecuencias trascendentales que aquel rechazo implicaba. Pero, de su alma mística y sacerdotal hecha para el Absoluto, de su corazón fatalmente solicitado por la Verdad total, no pudo rechazarlo porque en el mismo lo llevaba inscrito. Su repulsa se funda en el sondeo, análisis y discernimiento de los espíritus religiosos; se lleva a cabo en el orden de la existencia concreta histórica y psicológica. Pero lo divino, al encarnarse en la conducta del hombre, por más santo que este último sea, indefectiblemente se coarta y limita, y en la mayoría de las almas se lo vive imperfecta y deficientemente, y en algunos casos, lo que se denomina bondad, misericordia, piedad, etc. es la máscara de la debilidad, de la enfermedad y de la impotencia. Lo que a veces es vicio y deformación de lo divino en lo humano N. lo generaliza hasta el punto de no querer ver otro origen de los valores religiosos, que no sea el resentimiento de los débiles contra los fuertes. Pero toda esta tarea de desenmascarar las contaminaciones secretas de lo que se llama virtud, todo este poner en descubierto la verdadera genealogía de muchas expresiones vivientes de virtud, este denunciar implacable los falsos ideales, esta *Entlarvung*, este discernimiento de espíritus, N. lo lleva a cabo en nombre del Ideal más puro de virtud, en nombre del verdadero valor que él contempla disfrazado; su liquidación de la virtud falsa se realiza en nombre de la virtud auténtica que él anhela. Y en lo que respecta al cristianismo, ha sido en una oscura *intuición del cristiano que nosotros deberíamos ser donde N. ha encontrado las armas con las que ataca a los cristianos que somos en realidad*. Incapaz de percibir el valor en sí por la previa exclusión de las esencias y de toda metafísica, sólo queda entre sus manos el valor tal como se da en la existencia concreta, en lo humano, demasiado humano de cada vida, valor caduco y a veces falsificado.

La tarea destructiva de N. se mueve entonces cautiva en este fatal dilema:

> *"En primer lugar se sirve del ideal más puro para juzgar las falsificaciones concretas de este ideal; inmediatamente pretexta estas mismas falsificaciones para eliminar el ideal que acaba de servirle de medida"* (p. 43).

Cumplida la obra demoledora de todos los valores, N. intenta la restauración de Dios, del Dios sin el cual no puede vivir; pero será un Dios en la línea del hombre, un Dios humano: el *Superhombre*, cuya existencia sólo será posible cuando el otro Dios haya muerto:

> *"Al bajar él a la tumba vosotros habéis resucitado. ¡Sólo ahora llegará el Gran Mediodía! ¡Sólo ahora el hombre superior llegará a ser amo!"*

Esta ansia sacrílega de reemplazar a Dios por el hombre, dice Thibon, es lo que anima toda la obra de N. Junto a este Dios, encarnación de la voluntad de poder, se levantan todos los nuevos valores que lo favorecen y estimulan: fidelidad a la tierra, culto al cuerpo, coraje, gozo, salud, enemistad, guerra, veneración, piedad, etc.... el hombre superior gozará de todos los atributos divinos: trascendente al hombre inferior, no tendrá normas externas pues su voluntad será su justicia; será creador y reorganizará el mundo a su imagen; será santificador y misericordioso a su modo, todo lo amará amándose a sí mismo, autosuficiente, con ansias de víctima y de ofrenda y hasta con el atributo de la eternidad. Se lee en el Zarathustra:

> *"oh, ¿cómo no voy a anhelar yo la eternidad y el nupcial anillo de los anillos — el anillo del Retorno?...*
> *¡Pues te amo, Eternidad"!*

Dios ha muerto, pero la exigencia de eternidad encerrada en toda alegría se deja sentir incontenible en el alma mística del gran Negador, por eso en la medianoche profunda del amor, las palabras del viejo esquilón suenan así sobre la pradera:

> *"Lust, tiefer noch als Herzeleid:*
> *Weh spricht: ¡Vergeh!*
> *Doch alle Lust will Ewigkeit...*
> *will tiefe, tiefe Ewigkeit.*

Pero la capacidad limitada del hombre no tolera en su débil existencia los atributos de la divinidad; en ella se devoran mutuamente, y lo que justifica la presencia de uno, funda a su vez, la inevitable exclusión del opuesto. Es lo que Thibon ha ilustrado abundantemente en un capítulo titulado *Nietzsche contre lui-même*. El que con tanto furor adorara la salud, la fuerza y la felicidad y que con tanto ímpetu dionisíaco las cantara, tuvo como huéspedes permanentes de su vida el sufrimiento, la debilidad y la enfermedad. *Nietzsche fut un éternel malade: la maladie en lui était si profonde qu'elle rongea son âme après son corps"* (p. 100). Fué el predicador de la fuerza; pero hay una fuerza vital, instintiva y animal, y también existe una fuerza moral, sutil y delicada en tensión permanente con aquella otra. Su pensamiento oscila víctima del dilema:

> *"Por una parte, se hace el apologista de los valores elementales (salud física, fuerza brutal) contra la complejidad y refinamientos del espíritu (moral, religión) considerados como fenómenos de decadencia, y por otra parte defiende y exalta, como los fermentos más activos de la vida y los principios de toda evolución ascendente, esos seres complejos y delicados tanto más débiles y más enfer-*

mos cuanto a la carne, como vigorosos y más sutiles cuanto al espíritu y que la naturaleza material aplasta sin cesar bajo su mole y su vulgaridad (p. 110).

Por un lado se presenta como el educador del hombre, invitándolo a superarse por el esfuerzo de su saber y de su voluntad y a asegurar de este modo el advenimiento de la nueva raza, y por otra parte predica la fatalidad ineluctable del proceso biológico, que conducirá por selección al advenimiento del superhombre, y fustiga a los que pretenden moldear y dirigir al hombre hacia fines determinados. En este sentido decía Chesterton en su Bernard Schaw que es ilógico hablar y preocuparse para que venga el superhombre, porque si éste saldrá del hombre como antaño el hombre saliera del mono, procederá del hombre actual por pura fuerza biológica, por pura fatalidad cósmica.

El Paraíso también exige ser reemplazado; es necesario buscarle su correspondiente *ersatz* terreno. La tarea de N. consiste en proyectar en el futuro humano terrestre la divinización del hombre, por eso Zarathustra proclama la esperanza nueva, la perfección final, el advenimiento del nuevo Reino de Dios. Dice con exactitud Thibon que nada se inserta mejor en la línea del mensaje nietzscheano que esta idea de un Dios, que no es, pero deviene. Para N. el proceso del universo, y del hombre su arquetipo, se vuelve la expresión y la realización de la divinidad; la existencia humana preparando con su esfuerzo la explosión final de la deidad realizada en una mítica *generatio ventura*. Es lo mismo que dirá Max Scheler con otro lenguaje:

"Y expresaremos esta relación diciendo que, si el principio de las cosas quiso realizar su deitas, la copia de ideas y de valores contenidos en su deidad, hubo de desenfrenar el impulso creador del universo, para realizarse a sí mismo en el curso temporal del proceso del universo; hubo de comprar, por decirlo así, con el proceso del mundo, la realización de su propia esencia en y mediante este proceso. El "ser existente por sí" sólo es un ser de llamarse existencia divina, en la medida en que el curso impulsivo de la historia del universo realiza la eterna deidad en el hombre y mediante el hombre" (4).

Pero en N. el optimismo en el futuro del hombre, se cambia pronto por el pesimismo más absoluto; medítese en el siguiente texto nietzscheano:

"El hombre, una pequeña especie de animal sobreexcitado que, felizmente, tiene su tiempo; la vida sobre la tierra en general: un

(4) MAX SCHELER: **El puesto del hombre en el Cosmos**, Edit. Losada, p. 104.

> *instante, un incidente, una excepción sin consecuencia... la tierra misma, un "hiatus" entre dos nadas, un acontecimiento sin plan, sin razón, sin voluntad, sin conciencia, la peor de las necesidades, la necesidad estúpida".*

No podemos menos de mencionar una contradicción nietzscheana que inhabilita en todos los planos la elaboración de su obra: el conflicto entre la esencia y la existencia. Este insustituíble par metafísico es el muro donde viene a quebrarse todo existencialismo que pretende ser algo más que desnudo existencialismo. Nietzsche aborrece las esencias inteligibles, universales, abstractas y necesarias que ha abandonado juntamente con el mundo del conocimiento racional; sólo le interesa el mundo de lo concreto, particular y contingente. Pero si se niegan las esencias se niegan los valores, y será imposible querer restablecer después un valor existencial o vital sin resucitar "ipso facto" el mundo de las esencias. Si se quiere ser lógico, la existencia desnuda sólo es *"visible"* pero de ningún modo *"mirable"*, para usar del lenguaje de Nimio de Anquín; desde el instante en que se la quiere mirar, se desfonda y la razón con todas sus consecuencias irrumpe. Dice Thibon:

> *"La existencia en cuanto tal, la existencia reducida a su desnudez metafísica, no comporta grados; si sólo se ve el hecho de existir, tanto vale un piojo como un águila, un imbécil como un genio, un canalla como un santo"* (p. 130).

La lógica exige así una existencia totalmente descalificada; toda calificación de la misma implica la participación de un mundo de esencias que posibilite la valoración; cada cosa "es" lo que es en la medida en que encarna una esencia determinada. Pero en el hombre esencia y existencia no coinciden; la especie humana no se agota en ningún ser humano particular. Esta no coincidencia ontológica de la esencia y la existencia en la criatura, desencadena en el orden psicológico esa aspiración indefinida de perfeccionamiento, de lucha y superación: *"la existencia humana sólo tiene valor en la medida en que reproduce en el tiempo un modelo superior al tiempo"* (p. 132). En este sentido el dilema es terminante: o la retrogradación del hombre al puro mundo del *"ver"*, del desnudo estarse en perfecto abandono, o la reintegración de las esencias para poder *"mirar"*, calificativo específico del ser humano.

Bajo el epígrafe *Le procès de la morale,* encara Thibon el estudio de lo que constituye en la obra de N. su motor más íntimo y constante, el esfuerzo por construir un orden fuera de la moral, contra la moral. En el estudio de este aspecto fundamental de la obra nietzscheana, Thibon ha llegado a las siguientes conclusiones que podemos resumirlas en estos tres puntos: *1.* — N. confundió la verdadera moral con el fantasma del moralismo

imperante en su época. *2.* — Confundió la esencia de los valores morales, con la deficiencia de los mismos al encarnarse en la conducta humana. *3.* — No percibió el hecho de la relatividad de la moral.

Dejando de lado los dos primeros aspectos, quisiéramos insistir sobre la relatividad de la moral, donde el análisis del psicólogo francés pone en descubierto toda una serie de matices y elementos que intervienen en el acto moral, sin por ello invalidar la naturaleza específica del mismo. Todos estos elementos provenientes de lo demasiado humano, y también de lo humano simplemente, hicieron tropezar a N. velándole la esencia específica de la verdadera ética centrada en el ser. Los podemos concretar en los siguientes puntos:

1. — *Todo acto moral implica una zona de causalidad amoral.* La naturaleza del hombre, funda, por su dimensión espiritual, la especificidad del acto moral humano. Pero, no hay acto moral concreto, dice Thibon, que sea totalmente moral; o sea, que el libre arbitrio lo impregne por completo. Sobre él inciden cantidad de factores que escapan al control consciente: disposiciones innatas, herencia, necesidad cósmica etc. *Operari sequitur esse,* decían los antiguos, pero nuestro ser es un espíritu encarnado, un alma creada *"in horizonte aeternitatis"*, cuyo intelecto *"est obumbratum per conjuctionem ad corpus et ad vires corporeas"*, según expresión de S. Tomás; por lo tanto su operar estará también tocado por la ceguera de la materia, el acto moral estará subtendido de elementos no espirituales. Pero nuestra naturaleza es naturaleza caída, y lo que debería ser normal procedimiento, se convierte en conflicto perturbador, hasta el punto de oscurecer totalmente, en algunos casos, la conducta del hombre.

2. — *El hábito tiene la estabilidad por corona y el automatismo por precio.* — Nietzsche ve en el virtuoso al incapaz de hacer el mal; se es bueno cuando se es incapaz de ser malo. Pero hay muchas maneras de no poder hacer el mal: una cosa es, dice Thibon, la esclerosis de la virtud, y otra la fijación de la voluntad en el bien: *un santo es incapaz de robar, pero por motivos muy diferentes a los de un burgués honorable y conformista.* El mérito del bueno reside precisamente en el hecho de que pudiendo violar la ley moral no la violó, hacer el mal y no lo hizo... Pero no es nunca el mero "no hacer" que se premia, sino el bien positivo que se hizo.

3. — *Inhumanidad de la autonomía absoluta de la voluntad moral.* — N. conoció el moralismo, donde la vida moral se ejercita separada de Dios y de la vida sensitiva; y así fué llevado a concebir la moral como un vampiro que sacrificaba las fuerzas vitales en aras del espíritu desencarnado. Pero la voluntad actuando conforme a la verdadera moral, no ahoga o extingue los instintos, sino que los purifica y ennoblece. Que ahora la carne trama con-

tra los fines del espíritu es *"per accidens"*. Thibon ha insistido en repetidas ocasiones en el carácter dialéctico y provisorio de la tensión espíritu-vida (5). Las potencias superiores continúan las potencias inferiores en un orden esencialmente diferente, de manera que nunca el ejercicio ordenado de las primeras será en detrimento de las segundas; más bien, la actualización normal y racional de las mismas, perfeccionará y completará el mundo sensitivo. Tan antihumana es la autonomía absoluta de los instintos como el aislamiento total del espíritu. Un mínimun de ascética es necesario al hombre, si el hombre quiere en realidad ser hombre; por eso ha dicho Thibon en uno de sus escritos: *se merece ser hombre* .(6).

4. — Los límites de nuestra naturaleza marcan los límites de nuestra virtud. — La virtud se puede volver loca, como de hecho se ha vuelto hoy según pensar de Chesterton. La virtud reside siempre en un cierto equilibrio entre los extremos, en una cierta delicada armonía. Es lo que hay en el fondo de estos dos dichos corrientes: "in medio stat virtus" y "todos los extremos son viciosos". Una virtud exagerada rompe el equilibrio, se independiza del resto y se vuelve vicio. Pero N. amaba llevarlo todo hasta su extremo, de modo que la limitación humana de la virtud, lo llenaba de horror. Sólo un mandamiento no tiene límites, el del amor divino; por más que se distienda nunca tocará el extremo.

5. — Ineficacia relativa del bien y eficacia accidental del mal. — El moralismo prometía éxito seguro. Pero en la práctica el bien moral, muchas veces, se vuelve ineficaz, y el mal triunfa, y más aún, del mal salen bienes. Por esto N. disoció la razón de bien de la razón de virtud. Pero, por su naturaleza el bien tiende indefectiblemente al perfeccionamiento del hombre y de la sociedad, sólo accidentalmente se frustra; y lo que de bien parece salir del mal, es siempre en razón del bien latente en el ser sobre el cual lo malo obra. Así saca Dios de los males bienes. Esto ha sido magistralmente ilustrado por P. Claudel.

En *Partage de Midi,* ha mostrado cómo nunca, en el conflicto del

---

(5) GUSTAVO THIBON: **Approfondissement cosmique de ia Piété,** en la revista Études Carmélitaines, Trouble et lumière, p. 137.

(6) Thibon trata profusamente este tema en su libro CE QUE DIEU A UNI. Puede consultarse también su obra LA SCIENCE DU CARACTERE, en especial el Apéndice II, MYSTIQUE CHRÉTIENNE ET "MYSTIQUE" KLAGÉSIENNE. En castellano existe un profundo y original trabajo del P. Leonardo Castellani en el que desarma la nueva invectiva de Klages contra la ascética; este artículo se encuentra en CRITICA Y CONVERSACION FILOSOFICA, bajo el título: LA VOLUNTAD, EL AMOR Y KLAGES. Esperamos del autor la glosa del otro teorema correlativo: La Visión creadora como suceso central del Alma.

amor contrariado, el mal moral, el pecado, es solución para el ser humano: *"Dans le mariage il y a deux etres qui consentent l'un a l'autre, dans l'adultere il y a ces deux etres qui se sont condamnés l'un a l'autre"* (7). Y en su monumental obra *Le Soulier de Satin* ha ejemplificado cómo Dios "escribe derecho con líneas torcidas" y hasta de los pecados saca bienes.

6. — *La verdadera moral no es exterior a la vida.* — Para N. el espíritu era un intruso, un extranjero en la vitalidad humana; Klages continuando a N. asimilará el pecado original a la intromisión del *Geist* en el corazón de la vida; dirá que vino de afuera y se instaló allí para iniciar una larga carnicería cuyo fruto final será la extinción de la vida humana... Por lo tanto, todo lo que deriva del Espíritu es exterior a la vida y sólo se ejercita en perjuicio de los valores vitales. N. conoció la moral abstracta, impersonal y seca del moralismo; pero la moral auténtica está vitalmente arraigada en el ser concreto, desciende del concreto divino para terminar en el concreto humano. El hombre virtuoso que regula y conforma su vida con la Ley Moral, se perfecciona en todo su ser, inclusive en su vitalidad que está hecha "a natura" para encontrar su bien y perfección en el espíritu. La moral no es un orden que irrumpe en el hombre desde afuera, es la *"voz de la razón humana reconocida como una voz divina"*. En el fondo de nuestra misma naturaleza está arraigada la ley moral; obrar conforme a ella es obrar conforme a las exigencias de esa misma naturaleza, pues el "deber ser" descansa en el "ser".

7. — *Aspecto restrictivo de la moral.* — N. ha exagerado el aspecto restrictivo de la ley moral. Las palabras denigrantes con que los cristianos han denominado a veces al cuerpo y a los sentidos, sólo tienen un carácter existencial y provisorio; no afectan en nada al valor intrínseco de los mismos. ¿Quién no recuerda el profundo ascetismo de San Francisco de Asís doblado de un tierno y delicado amor por todo lo creado, inclusive por su cuerpo que tan duramente flagelaba?

. . . . . .

Thibon ha conferido a Nietzsche el título de *"docteur de l'illusion intérieure"*. Su obra contra el moralismo fué decisiva, y en el fondo constituye un gran testimonio en favor de la moral auténtica y en particular de la moral cristiana: *N. es un maestro único y casi infalible en el arte de reconocer e iluminar todo lo que en el cristianismo en cuanto fenómeno psicológico e histórico, no es cristiano* (p. 45).

(7) Paul Claudel: PARTAGE DE MIDI, Préface, p. 12: Edic. Mercure de France.

Su concepción del ideal como plenitud humana total, sólo se puede lograr de hecho en la moral cristiana, que justamente concibe el bien como plenitud, y al hombre auténticamente virtuoso como el paradigma de todo perfeccionamiento humano. El bien perfecciona, el mal destruye; ponerse más allá del bien y del mal, es pretender hacer pie en el vacío, porque el fundamento que discierne el Bien del Mal, aquello que hace que el Bien sea bien y que el Mal sea mal, es porque el Bien es ser y el Mal privación de ser.

La obra de Thibon concluye con un luminoso estudio comparativo entre *Nietzsche* y *San Juan de la Cruz*. Con trazos firmes y de una penetración poco común nos descubre los móviles y metas de estas dos almas, tan cercanas y tan diametralmente opuestas. Tan cercanas: ambas fueron almas adorantes, esencialmente religiosas, con una sed insaciable de plenitud sobrehumana, con una incontenible aversión hacia todas las impurezas del hombre caído; ambos fueron dos terribles *"balayeurs de masques et d'illusions"*. Por otra parte tan opuestas: divididas por la distancia que separa el más profundo amor divino del egocentrismo más radical, la humildad más anonadante de la soberbia más sutil. Ambos se enfrentaron con el mundo y con Dios. Para N. también el hombre era un río impuro, pero el mar que él soñara para recibir en su seno purificante las corrientes turbias de la vida humana, fué un mito, el superhombre: de la misma naturaleza humana caída quería sacar la superación del hombre; intentó la divinización del hombre por el hombre. Vió el mundo a través de su mundo, y conforme a sus arquetipos quiso recrearlo, pero al final terminó crucificado entre su anhelo creador y la real impotencia creadora de la criatura. La clave que a la vez separa y atrae a estas dos almas es *DIOS;* amado por uno, radicalmente negado por el otro; Dios que diviniza en la medida que se posesiona del alma, y que abandona a la criatura a su propia nada en la medida en que se lo rechaza; Dios en quien todo cobra sentido, ausencia de Dios por la que todo se aniquila. Ambos conocieron el dolor, pero como dice Thibon, *"el dolor es felicidad en la medida en que el dolor es amor"*. El objeto del amor de S. Juan de la Cruz fué Dios, y el de N. su yo. Pero el amor *"trahit amantem extra se"* dice S. Tomás. S. Juan de la Cruz fué sacado fuera de sí mismo para volcarse en Dios, se vació de sí mismo para ser colmado por el *Otro*. Pero en N. el amor de sí mismo, con todo el dinamismo que le prestaba su alma mística, lo atrajo cada vez más hacia su fondo humano, fué cada vez más sí mismo en la medida en que se apartaba de Dios, hasta terminar en una fusión total con su propia imagen, que equivale a decir: con su propia nada. Ambos predicaron la separación, la soledad y la noche. En N. la separación de todo es siempre angustiosa búsqueda de sí mismo, hasta en el mismo darse de la *schenkende Tugend* hay egocentrismo... La soledad de N. es huída de Dios, la de S. Juan de la Cruz encuentro con la divinidad...

¡Y la Noche! ambos participaron de su místico secreto, pero mientras para uno fué prenuncio de aurora, para el otro fué término de su vida...

> *"Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen.*
>
> *Nacht ist es: nun erts erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden.*
>
> *Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen"* (8).

.....

Ese fué su gran pecado, la complacencia en la propia luz; luz que termina en apoteosis si se vuelca en su *Origen*, pero que acaba en cenizas si la criatura sacrílegamente se la apropia. Nietzsche presintió el frío de esa Noche final: *"¿no ha lanzado hacia mí una mirada oblicua esta noche?"*... y añadía con el corazón anhelante... *"die grose Kühle kommt..."*. Ese gran frío vino, y la noche lo cubrió definitivamente, y en torno suyo, tan sólo las olas y su juego.... la barca para siempre inmóvil e inactiva...

La gran lección de N. no ha sido aprovechada aún. Con Dios todo se salva, pero si Dios ha muerto, indefectiblemente todo se pierde. N. dió testimonio sangrante de esta trascendental verdad. Ante esta gran víctima de su propia obra, no podemos menos de apropiarnos, estas expresiones de Thibon:

> *Sólo podrán compartir su soledad y volverse sus amigos, los adoradores de ese Dios que él quiso reemplazar por el hombre, porque aquellos solos han encontrado lo que él buscara reculando: el centro absoluto que eleva al hombre por encima del extravío de los contrarios".*

HECTOR DELFOR MANDRIONI.

---

(8) FRIEDRICH NIETZSCHE: **Also Sprach Zarathustra**; Segunda parte.

LA NUEVA ORIENTACION FILOSOFICA DEL BRASIL

GENERALIDADES

1. — Sólo en el siglo XX Brasil alcanzó verdadera pujanza como Nación. La primera Guerra Mundial de 1914 obligó a los pueblos a sentir su efectiva interdependencia, y desde entonces, la civilización se unificó, se generalizó, desenvolviéndose uniformemente. Por eso, nuestro país marcha hoy por la senda del progreso cultural con paso parejo al de todos los grandes Estados, y grandes podemos ya considerarnos en atención a nuestra vasta realidad física. Somos 50 millones de habitantes; el área geográfica brasileña es la mayor de América en extensión continua, y las ciudades de S. Pablo y Río de Janeiro figuran entre los grandes centros urbanos del mundo, siendo los dos de mayor población dentro del trópico, sin contar las otras cinco ciudades de 300 a 600 mil habitantes, a saber. Porto Alegre, Salvador, Recife, Belo Horizonte, Belem.

Estas circunstancias nos colocan en una situación peculiar desde todos los puntos de vista. La extraordinaria extensión provoca una pluralidad de centros económicos y culturales que gravitan en la vida nacional.

Río de Janeiro, capital federal de Brasil, constituye tal vez su principal centro de cultura y el único dotado de plena autonomía, pero ello no obsta que otra gran ciudad, San Pablo, industrialmente superior, le haga decidida competencia. También las demás capitales viven con cierta autarquía, en especial por causa de las distancias. Porto Alegre, capital del importante Estado de Río Grande do Sul —mayor que el Uruguay—, posee dos universidades y, para lo atinente a la filosofía, está más influída por Buenos Aires que por la capital de la Nación, quizá por hallarse exactamente a mitad del camino entre ambas. Bordeando la costa, en el ángulo más próximo a Europa, encontramos la ciudad de Recife, la tercera del país por su población, que también cuenta con dos universidades. Entre Recife y Río de Janeiro debe citarse la histórica San Salvador de Bahía,

capital colonial. En el extremo norte, junto al inmenso Amazonas, se alzan las grandes ciudades del altiplano, pues el Brasil es, principalmente, una meseta de difícil acceso; entre esos poblados se cuenta Belo Horizonte, capital del importante Estado de Minas Gerais, con su floreciente Universidad oficial y la Universidad Católica ya proyectada. La conquista del altiplano y del Oeste culminará con el traslado previsto de la capital federal al centro del Estado de Goiáz, en el punto donde nacen el San Francisco, que desemboca entre Recife y San Salvador, el Río Goiáz, que toma la dirección de Belem y de Foz del Amazonas, y el Paraná, cuyas aguas descienden hacia el Sud, hasta Buenos Aires. Pero esta capital es sólo un proyecto, aunque con probabilidades de realizarse, pues la zona indicada es la que en estos momentos aumenta con mayor celeridad su población. Río, San Pablo, Belo Horizonte, Porto Alegre, Salvador, Recife, Belem y las meseta de Goiáz —donde existe la Universidad de Goiania, en las proximidades de la presunta futura capital— forman la constelación de los centros culturales brasileños.

2. — Los períodos de la historia del desenvolvimiento filosófico en el Brasil coinciden con los de la historia general de la filosofía moderna. No importa que a veces se compruebe un pequeño atraso en la llegada de las ideas de Europa hasta nuestras distantes playas: aunque demoren, no dejarán de venir, y entre todas esas influencias primaron siempre las francesas. Es interesante observar que España sufrió, especialmente, el influjo de la cultura germánica, mientras que Portugal acentuó mucho más el tono francés. Río de Janeiro está muy lejos de ser un crisol de civilización germánica, lo que podría decirse con mayor propiedad de Buenos Aires. El positivismo, que es un mal de los franceses, nos aquejó por un tiempo muy prolongado. El existencialismo, que es cosa de alemanes, no lo conocimos de los autores germanos sino después que atravesó por Francia. Por eso llegó mucho antes a Buenos Aires, donde se lee más a los escritores tudescos (sin olvidar, naturalmente, a los franceses). Estas palabras no pretenden afirmar que la cultura germánica prevalece entre los españoles, y sólo quieren decir que leemos a los alemanes menos que nuestros "hermanos". En el Brasil, los autores alemanes penetraron en el Sur más qu en el Norte o en el Centro, como consecuencia de la inmigración germana que es considerable en esa parte del territorio.

Volviendo de nuevo a los períodos de la historia, comprobamos que en los siglos XVI y XVII, cuando Europa asistía al resurgimiento escolástico con Vitoria, Suárez y los demás grandes nombres de la época, también Brasil fué penetrado por esa orientación, aunque con poco fruto, por causa de nuestra juventud como comunidad política. En esos tiempos, la intelectualidad seguía sus cursos en Coimbra, ciudad universitaria portu-

guesa al norte de Lisboa, donde Suárez enseñó la mayor parte de su vida y donde escribió también sus libros más conocidos, como el *Defensio fidei*, rubricado así: *Conimbricae decimotertio die junii, anni 1613*. Con el desenvolvimiento de los colegios de Bahía y Río de Janeiro, los jesuítas, principales educadores misioneros del Brasil Colonial, instituyeron allí cátedras de filosofía. El galicanismo, que tomó cuerpo en la Colonia y en el Reino de Portugal con el Marqués de Pombal, se convirtió en una excrecencia de la Iglesia Católica. Ese ministro reformó los estatutos de la Universidad de Coimbra en 1752, con sentido jansenista, y en 1759 ya había expulsado a los jesuítas. El renacimiento escolástico del siglo XVI, declinante por la convivencia de los maestros cristianos con las filosofías modernas, recibía así un golpe definitivo.

Durante el período cartesiano y baconiano, seguido por el positivismo de Comte y el idealismo de Kant, la filosofía casi no hizo progresos entre nosotros, a pesar de que Brasil había logrado su independencia y tenía mayores posibilidades de enseñanza. El clero cultivó un espiritualismo ecléctico y sin valor. Fray Montalverne, con su extraordinaria retórica, no cesaba de proferir sentencias condenatorias contra la barbarie de los antiguos para enaltecer más aún, por contraste, al gran Descartes. El materialismo transformista, de tanta boga en Europa, no encontró nombres de valimiento en Brasil, aunque el monismo evolucionista tuvo un secuaz en Tobías Barreto (1839-1889). El positivismo francés consiguió mejor fortuna con Miguel Lemos y Teixera Mendes, ambos de fines de la centuria pasada y comienzos de la actual. Ciertamente, en esos años la filosofía contó en Brasil con muchos nombres, más que en nuestros primeros siglos, cuando la cultura de la colonia se confundía con la de Portugal; empero, no puede decirse que ese número más elevado se acompañara de mayor exactitud y profundidad.

Por fin, en las décadas cercanas al presente, la filosofía se orientó y cobró un mayor desarrollo. En 1917 fallecía Raimundo Farías Brito, el primer gran filósofo brasileño, de orientación panteísta, pero adversa al materialismo y positivismo reinantes. Desde el punto de vista cristiano, significó para Brasil una especie de Bergson que despertó las fuerzas del espiritualismo. Jackson de Figueiredo, el primer católico que convocó a los intelectuales brasileños en torno al ideal cristiano, debe en gran parte su reencuentro con el espiritualismo a la influencia de Farías Brito. El existencialismo es más reciente, y tiene en Euryalo Canabrava un nombre de valor.

La escolástica tomista, que se puede considerar como *"la nueva orientación filosófica del Brasil"*, apareció entre nosotros paralelamente a su renacer en Europa. Soriano de Sousa (1833-1895) fué el fundador del movimiento en Recife, al nordeste, y publicó media docena de trabajos,

incluso un compendio (1867), usado también en los Seminarios. En ese tiempo León XIII no era Papa todavía, y Taparelli había fallecido sólo dos años antes. Pero de nada valió la precocidad de Soriano de Sousa: el ambiente no mejoró y él hubo de sufrir serias invectivas de sus adversarios positivistas. El impulso que poco después imprimiría León XIII a la filosofía renovada tampoco tuvo efectos inmediatos, pues la Iglesia del Brasil padecía de un mal profundo. El regalismo obstruía la acción de la jerarquía eclesiástica desde los tiempos del Marqués de Pombal, cuando dependía de la metrópoli portuguesa. La unión de la Iglesia con el Estado era una unión defectuosa, que trababa antes que auxiliaba, y como la filosofía aristotélico-tomista marcha pareja, por lo general, con el prestigio de la Iglesia, sucedió que la filosofía cristiana no podía adelantar entre nosotros. La primera reacción contra ese estado de cosas sobrevino con la *"Cuestión de los Obispos"* de 1870, cuando los Titulares de Recife y Belem enfrentaron gallardamente las fuerzas opresoras del absolutismo, controladas a menudo por la masonería. Con la República (1889), vino el régimen de la separación que, aunque en sí mismo malo, no dejó de ser una liberación. En pocos decenios se sextuplicó el Episcopado nacional, que hoy es el mayor de América Latina. Las fuerzas de la Iglesia despertaron y, con ellas, el pensamiento cristiano, que avanzó por el camino de Soriano de Sousa.

Sería difícil marcar una fecha inicial para el movimiento restaurador de la filosofía aristotélico-tomista en nuestro país. Dos acontecimientos pudieron decidir ese progreso: *la creación de la primera facultad de filosofía,* y entonces diríamos el año 1908, cuando se fundó la de São Bento en la ciudad de São Pablo o *la actuación extraordinaria de un hombre o de algunos hombres,* cuya actitud o influencia hubieran provocado un súbito cambio en el curso anterior del pensamiento y, en este caso, no creemos errar si señalamos principalmente a Monseñor Sebastián Leme y a su *"Carta Pastoral"* de 1916, que encaminó varios distinguidos intelectuales, y, entre ellos, a Jackson de Figueiredo, uno de los principales convertidos del Cardenal. Es interesante observar que el movimiento restaurador de la Capital está en manos de un notable grupo de "convertidos". Tristán de Atayde, nombre de letras de Alceo Amoroso Lima, es uno de ellos, y se considera continuador inmediato de la obra de Jackson de Figueiredo, prematuramente fallecido en el mar, en 1928. Esta ola de conversiones en los círculos intelectuales revela una vez más hasta qué punto la filosofía cristiana del Brasil se halla ligada a los destinos de la Iglesia. Y como ésta vive hoy momentos de notorio progreso, no vacilamos en pronosticar un halagüeño futuro al tomismo brasileño.

FACULTADES DE FILOSOFIA, UNIVERSIDADES CATOLICAS Y CENTROS INTELECTUALES

3. — Es indudable que la enseñanza superior constituye un factor decisivo para el desenvolvimiento de la filosofía, especialmente cuando se trata de un sistema profundo y extenso como el tomismo aristotélico. Lo prueba con creces la experiencia europea, donde se consiguió fijar la atención en las grandes *Sumas* medioevales sólo después de las iniciativas de Taparelli, Mercier, D. D'Ulst, Gemelli y otros, en el seno de las Universidades.

Consumada la unión histórica, aunque no esencial, de la Escolástica con la Iglesia, es oportuno examinar la situación de las universidades Católicas de Brasil, para ver en qué medida contribuirán a la presente orientación espiritualista del pensamiento nacional.

Ya en 1866, el Senador Cândido Méndes de Almeida vislumbraba con nitidez la magnitud del problema, y escribía no sin impaciencia mal disimulada: "Todos vivimos de esperanzas, y me parece que en esto quedaremos hasta que el episcopado brasileño, compenetrándose de su alta misión, organice una Universidad con sentido católico, como la tienen Bélgica e Irlanda, donde tan bellos frutos ya se han cosechado. Estamos ciertos de que, cuando se haya preparado el espíritu público e ilustrado las poblaciones, el Brasil verá surgir un proyecto de esa naturaleza" (Citado en: *Anuario de las Facultades Católicas*, Río de Janeiro, 1914, pág. 5).

En 1900 se realizó en Salvador de Bahía, gracias al esfuerzo del P. Bartolomé S. J., un Congreso Católico que propició el establecimiento de cátedras de filosofía en los Colegios, y aun la fundación de Facultades de Filosofía. Todavía no se hablaba de la creación de una Universidad, pero de esa época data el despertar de las fuerzas católicas. Es verdad que poco se hizo, pero la idea de construir había sido lanzada, y el movimiento planeado en Bahía dió frutos en otras capitales.

En 1908, el laborioso benedictino D. Miguel Kruse, participante del Congreso Católico de Bahía, fundó en el Monasterio de São Bento, en San Pablo, la primera Facultad brasileña de Filosofía. El actual monasterio es obra reciente, levantado sobre la base del antiguo, que atravesó estático todo el Imperio, pues los benedictinos ya estaban allí en 1598.

Durante los treinta años posteriores no hubo progresos, y la facultad de São Bento luchaba por subsistir. El gran Sentroul enseñó en ella durante un tiempo, allí editó en portugués un manual de *Lógica*. Pero el Instituto debió cerrar sus puertas que, afortunadamente, reabrió más tarde ya convertido en obra perenne.

Fué en los aledaños de 1940, mientras el mundo se debatía en la gue-

rra de que Brasil participó, cuando tuvo origen el movimiento que dió a la Nación media docena de universidades católicas y más de treinta facultades, especialmente de filosofía. Las Universidades, citadas por su orden de fundación, son las de Río, San Pablo, —ambas Pontificias—, Belo Horizonte y Curitiba —en proceso de formación—. Esa demora, desde 1908 hasta el promediar del siglo, se comprende fácilmente: para que las facultades católicas pudieran situarse al lado de las laicas, era menester que la Iglesia se robusteciera y que los espíritus se prepararan. En esta media centuria aumentó considerablemente el número de filósofos cristianos, y también creció el nivel económico de la Nación, factor que no deja de tener su importancia.

CENTROS PRINCIPALES

4. — *Río de Janeiro.* En 1928 vivían, en la capital del país, D. Sebastián Leme, Arzobispo Auxiliar y después Cardenal, Jackson de Figueiredo, que desgraciadamente falleció ese mismo año, Alceo Amoroso Lima, Everardo Bachreuser, Felicio dos Santos, Alfonso Celso —estos dos últimos ya ancianos— y el P. Leonel Franca, S. J. También en esa época comienza la campaña de D. Sebastián Leme en favor de la Universidad, secundada, por fortuna, por elementos tan valiosos como el "Centro D. Vital", con óptimos cursos de formación, y por el profesorado católico, que principia a organizarse. En 1932 se instala el "Instituto Católico de Estudios Superiores", donde se cultivan 7 u 8 disciplinas, y que será la simiente de donde brote la idea de la Universidad. En el Primer Congreso Educacional Católico de 1934, se votó la creación de una "Universidad Católica Brasileña, con ámbito nacional, y a la que concurrieran todos los católicos del Brasil" (*Anales del Primer Congreso Católico Brasileño de Educación*, págs. 232-233). El Cardenal Leme se puso en contacto con la Santa Sede sobre este punto, e intentó obtener para la Universidad el título de Pontificia. El Concilio Plenario Brasileño de 1939, por su parte, agotó las deliberaciones en torno al tema.

En 1941 comenzaron los cursos de la siempre deseada Universidad Católica, bajo el rectorado del P. Leonel Franca, junto con D. Leme y Alceo Amoroso Lima, podía reivindicar buena parte del mérito de la reciente fundación. La Universidad no tuvo ámbito nacional: el Brasil es demasiado grande para ello. Los jesuítas la tomaron a su cargo con el derecho de nombrar el rector. El gobierno la reconoció oficialmente en 1943, una vez transcurrido el lapso fijado por la ley, y el 20 de enero de 1947 la Santa Sede le confirió el título de Universidad Pontificia, como pocos días después haría con la de San Pablo.

Este acontecimiento gravitó profundamente en el progreso de la filosofía cristiana en Brasil, máxime si se atiende a que también las universidades civiles fueron pronto penetradas por sus buenos elementos.

Si demoramos tanto en la consideración de los Institutos católicos, es porque en ellos se dió el impulso inicial a la nueva orientación filosófica, y continúan siendo su principal baluarte. Pero la enseñanza superior del país no se imparte sólo en las universidades católicas, aunque sea verdad que, entre las facultades de filosofía, las católicas fueron las primeras en fundarse, a causa de la urgencia por formar buenos profesores.

También debemos a las facultades *públicas* la enseñanza de la verdadera filosofía. Varios establecimientos gubernamentales constituyen otras tantas fuentes de renovación cristiana. "A veces los profesores son mejores que los alumnos...", dijo cierto apreciador de nombradía. En Río de Janeiro la facultad menos propicia para nosotros es la positivista Lafayette, pero su sectarismo se suaviza paulatinamente. Muy superior es la *Universidad de Brasil,* donde enseña el Dr. Alceo Amoroso Lima y el P. Fexeira Leite Penido, dos de las más altas cumbres filosóficas con que cuenta el Brasil. Cerca de Río, sobre la meseta, está Petrópolis, con un importante convento franciscano. También en sus inmediaciones se levanta Nova Friburgo, con un filosofado jesuíta de buenos maestros tomistas, como el P. César Daineses.

5. — *San Pablo.* — En el entretiempo, nacieron facultades de filosofía en otros puntos del país. La facultad de São Bento, clausurada durante varios años, reabrió sus puertas y hoy está agregada a la Universidad Pontificia de San Pablo.

El Estado de San Pablo es el principal de la Unión, y aunque su área es relativamente pequeña, tiene más habitantes que la mitad de los que pueblan Argentina. La ciudad de San Pablo progresa rápidamente y se propone celebrar, en 1954, el cuarto centenario de su existencia con la inauguración de una de las mayores Iglesias de Sud América, hecho al que los paulistas asignan tal importancia que incluso propalaron la noticia infundada de que el Papa la visitaría personalmente.

La "ciudad Universitaria" de San Pablo es una magnífica realidad en la que funcionan diez establecimientos de enseñanza superior. La facultad de filosofía, ciencias y letras se destaca por sus investigaciones científicas, sobre todo en el dominio de las ciencias naturales, físicas y químicas. A principios de 1949 se dió esta noticia: "En un pabellón expresamente construído sobre terrenos de la ciudad universitaria, acaba de instalarse el Departamento de Física, cuyos trabajos en el campo de los rayos cósmicos van repercutiendo en los grandes centros europeos y americanos. Entre sus aparatos se distingue un *Betatron,* poderoso desintegrador del

átomo, el único existente en el Hemisferio Sur, y recientemente inaugurado por el Gobernador Ademar de Barros, autor de la iniciativa'". (Cecilio Karam, *la Universidad de Sao Pablo*, en: "La Unión", 20-III-1949, pág. 8).

En 1946, una rápida y extraordinaria gestión de S. E., el Cardenal Mota, dió por resultado la Universidad Católica paralela a la estatal.

Tan pronto como se le trasladó desde São Luis de Maranhao a la capital, inició su campaña, y en poco tiempo reunió más de 12 facultades, algunas en el interior del Estado, como las de Campinas y Santos, dos grandes ciudades vecinas. La Escuela de Servicio Social de la Universidad es la primera que se fundó en el país. Además, en 1933 se creó la Facultad femenina de Filosofía "Sedes Sapientiae", que tomó a su cargo la publicación, en más de 40 volúmenes, de la primera traducción portuguesa de la Suma Teológica, con el texto latino a pie de página.

El gran valor de la filosofía en São Pablo es el Dr. Alexandre Correa. Formado en la Universidad de Lovaina, enseña desde mucho atrás en la Facultad de Filosofía de São Bento, y ahora también lo hace en la *Sedes Sapientiae*. Vertió por sí solo la Suma Teológica de Santo Tomás, obra que en otros países cumplieron, por lo común, grupos de traductores. La edición comenzó en 1934, pero inconvenientes imprevistos la detuvieron en 1944, en que se reanudó a partir del 4ª volumen, con una presentación esmeradísima. El Dr. Alexandre Correa es también autor de un óptimo ensayo sobre su concepción tomista de la filosofía, que lo muestra al corriente de los últimos desenvolvimientos de esa ciencia.

Leonardo Van Acker, docente de la Facultad de São Bento, es también un inquieto investigador que publicó un libro sobre el estudio de la filosofía y de la lógica.

Don Antonio Alves de Siqueira, Obispo Auxiliar de San Pablo, es autor de un bellísimo tratado sobre *"La filosofía de la educación"*, publicado en sus tiempos de Profesor del Seminario Central, importante foco de cultura superior en la ciudad de San Pablo y cuyo Teologado forma parte de la Universidad Pontificia.

P. Castro Neri, autor de un compendio de filosofía y de *"La evolución del pensamiento antiguo"*, es otro maestro paulista que se distingue, sobre todo, como orador y literato.

Mons. Emilio Salim, vicerector de la Universidad Pontificia, es un hábil coordinador de las actividades cristianas de la intelectualidad paulista que actúa dentro de los muros universitarios.

Alves da Silva, sacerdote salesiano, escribió un largo tratado de Psicología.

6. — *Belo Horizonte* es, hoy una de las mayores ciudades brasileñas y uno de sus grandes centros culturales. Es verdad que en ella la filoso-

fía no tiene larga tradición, pero debe recordarse que fué fundada en los últimos días del siglo XIX, para servir de Capital al Estado de Minas Gerais.

La Universidad del Gobierno progresó rápidamente y tiene buena orientación. Desde 1948, la Facultad de Filosofía edita una revista "Kriterion", que cuenta ya con gran renombre, al punto de ser conceptuada la mejor publicación brasileña de su género. En ella trabaja Arturo Versiani Velloso, admirador de Maréchal S. J., escolástico contemporizador. Se le deben, además, *"Introducción a la Historia de la Filosofía"*, y *"La filosofía y su estudio"*.

Minas posee, también, otros dos filósofos en los que Alceo Amoroso Lima cifra grandes esperanzas, seguidores de la filosofía de Santo Tomás. Uno de ellos es Oliveira Torres, que en 1943 nos dió un enjundioso volumen sobre *"El positivismo en el Brasil"*. El otro es *H. J. Hargreaves*, que escribe en *"Kriterion"* y en la prensa periódica.

A partir de su traslado desde la Universidad Pontificia de Río de Janeiro, ejerce una gran influencia en Minas Gerais *Fray Sebastián Tauzin* O. P., francés de origen, formado en Saint Maximin, pero que contribuye con enorme eficacia al desenvolvimiento intelectual del Brasil y al auge del tomismo.

Maritain y Alceo Amoroso Lima cuentan en Belo Horizonte con grandes admiradores, al punto de organizarse un "Curso Maritain". Amoroso Lima selló sus relaciones con ese pueblo bueno y religioso después de haber dado a luz *"Voz de Minas"*, un estudio sociológico muy ponderado.

En 1947 se realizó en Belo Horizonte un pequeño congreso de Filosofía, que fué un nuevo testimonio del progreso cultural del país.

La Universidad Católica está en formación y, dada la notoria religiosidad de Belo Horizonte, se descuenta el buen éxito del proyecto.

Otras facultades se van creando en diversas ciudades del Estado, como, por ejemplo, la Facultad de Filosofía de Uberaba.

7. — *Porto Alegre*, capital de Río Grande do Sul, en el extremo meridional del país, es un centro de considerable importancia económica y cultural. El prestigio de la filosofía cristiana nació de los esfuerzos de un sacerdote jesuíta, el *P. Werner von zu Muehlen*, que se estableció allí en 1911, enseñando en el Colegio Anchieta, dirigiendo una *"Congregación Mariana"* de intelectuales, y desarrollando cursos nocturnos para el perfeccionamiento en religión y filosofía. Escribió poco, y sólo editó un resumen de sus lecciones, pero cuando murió en 1939, el número de sus discípulos era considerable. Su labor hizo declinar para siempre el prestigio de que gozaba el positivismo, principalmente en los medios militares.

El *Dr. Armando Pereira Cãmara*, vecino del Colegio Anchieta, fué uno

de los más destacados amigos y alumnos del Padre Werner. Posee una notable facilidad de expresión, que le permite ser un brillante profesor en la Facultad de Filosofía de Río Grande. Esta Universidad, que es pública u oficial, recibió del Dr. Pereira Câmara una organización unitaria, y lo que es más raro en las universidades modernas, el *significado educacional de universidad*. A este respecto, las universidades católicas del Brasil se distinguen de las gubernamentales sobre todo por su interés en formar hombres con una determinada concepción de la vida, mientras que las Universidades del Estado sólo se preocupan por la formación de especialistas. El Dr. Armando Cãmara comprendió el error de tal orientación y procuró remediarlo en la medida de sus posibilidades, hasta que en 1938 dejó la Rectoría de la Universidad de Río Grande do Sul. Poco tiempo antes se le había designado Rector de la Universidad Católica, y ante la imposibilidad de retener dos cargos de tanta importancia escogió el último, aunque continúa siendo Profesor de ambos Institutos. Como su maestro, escribe poco, pero sus escasas publicaciones son de valor.

El *Dr. Alvaro Magalhaes* es otro afamado profesor de la Facultad de Filosofía de Río Grande, cuyo Decano fué desde 1946 a 1948. Discípulo del P. Werner, es un destacado polígrafo.

Aldo Obino, es un activo periodista que se ocupa de la actualidad filosófica en la prensa diaria.

En 1940 se fundó la Facultad Católica de Filosofía que, en 1948, se ligó a otros Institutos para constituir la Universidad, virtualmente reconocida como Pontificia, y cuyo cuidado se puso en manos de los Maristas. Entre éstos, el más conocido filósofo de Porto Alegre es el Hermano Dionisio Félix.

También el *Dr. Ernani Fiori*, joven docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica, es una firme promesa en el campo que nos ocupa.

La mejor revista intelectual de Porto Alegre es *Estudos*, fundada por Armando Cãmara. Su tendencia es filosófica, pero atempera sus páginas con asuntos de interés más general, como una consecuencia del ambiente, que a pesar de ser bueno, no está suficientemente maduro para su especulación pura.

A 30 kilómetros de Porto Alegre, y unida por óptimo camino con la capital, se levanta la ciudad industrial de San Leopoldo, donde funcionan dos seminarios en los que la filosofía es cultivada por gran cantidad de estudiantes. El Colegio Cristo Rey reúne a los aspirantes jesuítas de los tres estados sureños. Lo mismo ocurre con el Seminario Central del clero diocesano. Por causa del influjo de autores suizos y alemanes, la orientación de los profesores es suareziana, al contrario de lo que sucede con los jesuí-

tas del centro y del nordeste. Para uso escolar, se publicaron varios compendios en Latín: *Theologia naturalis y Cosmologia* del P. Luis Mueller; *Ethica y Psicologia*, del P. Pedro Zahnem; *Logica formalis*, del P. Antonio Steffen. Además, el P. *José Mors* es autor de un notable *Curso de Teologia Dogmática*, cuya segunda edición se prepara en Argentina.

8. — *San Salvador*, capital de Bahía, es un emporio a mitad de camino entre Río de Janeiro y Recife, que ejerció, sobre todo antiguamente, una notable influencia. Fué la primera capital del país, y tuvo grandes hombres. Su facultad de Medicina, antiquísima y por mucho tiempo la única del nordeste, es en gran parte reponsable del materialismo que dominó muchos espíritus bien dotados. Guedes Cabral, a quien el P. Leopoldo Franca estudia con detención, sin que lo merezca, fué alumno de esta Facultad y publicó en 1876 un libro, *Funciones del cerebro*, inspirado en el materialismo más radical. Para la transformación del mono en hombre sólo halla dos trabas: la cola y el carácter prensil de las extremidades inferiores. Pero estos obstáculos no lo embarazan, y dice: "La cuestión de la cola ya ha sido resuelta: el hombre primitivo la poseyó... y aún en nuestros días se encuentran razas humanas provistas de esta prolongación animal (!) cuya desaparición en la generalidad de los hombres es sólo un triunfo sobre la naturaleza" (pág. 220).

A despecho de ese materialismo, que la Facultad de Medicina de Bahía contribuyó a divulgar, también enseñaron en ella hombres serios desde el punto de vista filosófico, y su número aumenta día a día.

En 1900 se reunió en Bahía el Primer Congreso que propició la fundación de Facultades Católicas, especialmente de filosofía. No obstante, esos Institutos se fueron creando en las capitales vecinas, y durante medio siglo Bahía careció de tan importante organismo del pensamiento cristiano. Es verdad que los Colegios de Jesuítas, Maristas y Franciscanos, todos ellos admirables y fecundos, irradiaron su influjo en el ambiente. El P. Camilo Torrent, S. J., célebre naturalista, profesor del Colegio Vieira de su orden, es un educador de indudable gravitación, principalmente en los medios universitarios. Se le debe no poco del resurgimiento espiritual de Bahía, cuyo catolicismo era mortecino, arraigado todavía en los hábitos del Imperio. La falta de clero es inmensa, y el Seminario Diocesano vegetó durante muchos años por falta de vocaciones. Por fortuna, las perspectivas para el porvenir son más risueñas.

Hoy se abren paso algunas iniciativas en la enseñanza superior, como por ejemplo, los cursos de religión y filosofía instituídos por el Arzobispo Primaz. Quizá surja de allí la Facultad Católica de Filosofía, pues hasta el presente sólo existe la que integra la Universidad del Gobierno.

Desde 1946 se edita la Revista *Personalidade*, que discute temas superiores y agrupa las inteligencias en torno a las ideas cristianas.

Entre 1909 y 1910, pasó por las "repúblicas" de estudiantes de Bahía el inquieto Jackson de Figueiredo. Comandó el movimiento contra el desembarco de los jesuítas que venían a fundar el Colegio Vieira, y aunque ya leía a los filósofos, no conocía aún la filosofía cristiana, que se le revelaría años después en la capital federal.

9. — *Recife* es la ciudad que, al parecer, se convertirá en el mayor centro tomista del nordeste, en el ángulo del país más cercano a Europa. Es la capital de Pernambuco, pero a ella convergen también los intelectuales de Fortaleza, João Pessoa, Maceió, ciudades de una centena de miles de habitantes, y con una vida cultural y filosófica más que incipiente.

En Recife enseñaba, durante el siglo pasado, *Soriano de Sousa*, que escribió un compendio de filosofía y dos ensayos sobre la filosofía social de San Agustín y de Santo Tomás. No obstante los méritos de este escritor, que también fué diputado, su influencia fué sofocada por el positivismo y monismo de Tobías Barreto.

Ya en el siglo presente, los jesuítas portugueses fundaron en ella un Colegio de enseñanza superior, el Colegio Nobrega, del que brotó un promisor cenáculo tomista, germen de la posterior facultad de filosofía y de la Universidad, todavía en formación, así como de la revista *Verdad y Vida*, de cuño acentuadamente filosófico.

Esta obra tuvo como primer propulsor al P. *Antonio Fernandes* S. J., muerto en 1947, oriundo de Goa y establecido en Recife, donde en 1927 comenzó a enseñar filosofía a los miembros de la "Liga para la restauración de las ideas". Fundó después nuevos cursos, y divulgó activamente las obras de Maritain. En 1937 discrepó de este autor francés en detalles de filosofía social, llevando su polémica hasta el libro y la prensa.

Después de la guerra de 1939, la provincia jesuítica del norte logró formar un grupo de sacerdotes que representan halagüeñas promesas para el movimiento tomista del nordeste: los Padres *Francisco Tavares de Bragança, Pedro Melo, Mosca de Carvalho, José Nogueira Machado* y *Pedro Guimarats*.

Rui Aires Belo, investigador laico, escribió en 1946 una *"Filosofía pedagógica"* que es un bello volumen de inspiración tomista.

Luis Delgado, nacido en 1906, es un sociólogo católico de prestigio.

Gilberto Freire, protestante desde el tiempo de sus estudios en Estados Unidos, es otro sociólogo de nota, de visible influencia a pesar de su orientación, que no puede identificarse del todo con la nuestra.

Don Luiz Mousinho, Obispo de Cojazeiras, fué un eximio profesor de Filosofía tomista en el Seminario Metropolitano de Olinda, cercano a Recife.

(Concluirá).

EVALDO PAULI,
Florianápolis (Sta. Catalina) Brasil.

EL PROBLEMA MORAL

CRONICA DEL V°. CONGRESO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS CRISTIANOS

(Conclusión)

En antítesis con las exposiciones precedentes y sobre la línea de la introducción del Profesor Padovani se expresaron, en cambio, otros participantes en el Congreso. El Profesor P. *Todoli Duque O. P.* afirmó claramente que el valor moral está fundado sobre un orden ontológico establecido por Dios; el objeto se impone al sujeto, y no a la inversa; la consciencia debe respetar un orden de cosas del que derivan derechos y deberes; estos últimos son reconocidos, y no creados, por la "mente", porque el hombre, aún siendo un ser, no tiene en sí la suficiencia de su ser; el fundamento de todo ser y de todo valor es Dios; el hombre, al recibir su ser de Dios, lo recibe orientado hacia un fin, que es Dios mismo y, como consecuencia, está subordinado a derechos y deberes objetivamente válidos. La conciencia y el orden objetivo de las cosas concurren juntamente a la fundamentación del valor moral, pero la conciencia depende del orden objetivo. No obstante ello, mientras la persona humana concreta es del todo extraña a la constitución de la metafísica o de las matemáticas, tiene una función de primer plano cuando se trata de constituir la moralidad, mucho más intrincada que la especulación puramente teórica, por causa de la complejidad inherente a la acción de la persona humana, influenciada a la vez por la razón, la voluntad y el sentimiento.

También el Profesor D. *Mattai S. S.* defendió abiertamente una posición de objetivismo moral. Si se habla con justeza, la moralidad no está en el sujeto ni en el objeto, sino en una relación entre sujeto y objeto, o sea, en la conformación de la voluntad a la ley moral, en la adhesión consciente y libre al orden objetivo de las cosas. El fundamento de la moralidad de las acciones humanas reside en su conveniencia o disconformidad con la naturaleza del hombre; y la norma que muestra la moralidad de esas acciones es la razón. Pero ésta no impone *a priori* las directivas de

la acción, sino que las aprehende en la propia naturaleza del hombre y, por tanto, en la persona humana concreta. Se sigue que la norma moral es interna al hombre y dictada por la razón que, en virtud de este acto, asume el nombre de conciencia. Tal objetivismo moral no es una mera extraversión física, pues salva las legítimas exigencias de la interioridad y del personalismo.

El Profesor *P. Scimé, S. J.* adhirió a la misma corriente. La moralidad es concebida en dependencia de una gnoseología y de una metafísica; por otra parte, sólo una metafísica del ser, que reconozca las naturalezas de las cosas y, por ende, un orden objetivo, necesario e inmutable, puede servir como fundamento a los valores morales que nos sugiere la conciencia. Semejante metafísica, con la afirmación del dualismo de Absoluto y contingente, de la creación libre y de la libertad de la persona humana, hace posible un auténtica moralidad; sin ello todo es envuelto y trabado por la férrea ley de la necesidad. Igualmente, sólo sobre la base de una gnoseología que se mantenga lejos del empirismo negador de los conceptos, y del innatismo disolvente de la razón, pueden lograrse esos prototipos o ideales del obrar, que constituyen el deber-ser moral, pues tendiendo a realizarlos se tiende a la propia perfección moral, a la realización siempre más plena de sí mismo.

También los Profesores *P. D'Amore O. P., P. Morandini S. J.* y *P. Dalle Nogare S. J.*, sostuvieron en esencia estas mismas posiciones. El primero dijo, con mayor detalle, que la norma moral depende de la razón y no de la voluntad; la voluntad tiene el cometido de adherir a la norma sugerida por la razón, y de realizar los valores morales personales. El fundamento de la moralidad es la ley "natural", llamada así no porque tenga las características de la necesidad física, corpórea, material, sino porque es impuesta por la propia naturaleza del hombre; comporta una necesidad puramente moral, porque se refiere a personas humanas, conscientes y libres; está escrita en el corazón de los hombres, en sus conciencias, justamente porque la sugiere la razón de cada cual en cuanto se conforma a la razón suprema, que es Dios y la ley eterna. Sin duda, existen conflictos entre los principios generales de la moral abstracta y la vida concretamente vivida, y es la conciencia la que tiene precisamente, la función de aplicar los principios a los casos particulares; pero la conciencia es razón individual iluminada por la razón universal. Nadie desconoce que, cuando se pasa a la vida vivida, entra en juego el problema del mal, del que la razón no consigue dar una explicación adecuada: de ahí la necesidad de estudiar, cuando se enfoca el problema moral, las relaciones entre moral y religión.

El Profesor *P. Morandini*, tras comprobar que todo sistema moral de-

pende, de hecho, de una gnoseología y de una metafísica, afirmó que muchos, desilusionados de la dialéctica hegeliana, recurren a soluciones vitalistas y místicas; empero, también este recurso depende del agnosticismo kantiano, fruto de su presupuesto gnoseológico. En particular, debe tenerse presente que no es dado justificar el valor absoluto de la obligación moral si no se asciende al auténtico Absoluto, que es Dios y su voluntad de legislador, voluntad que no significa arbitrio y, por tanto, posibilidad de obligar a cualquier acción, sino voluntad dirigida por su razón y esencia, por su incorruptible santidad.

El Profesor *P. Dalle Nogare* se ocupó de aclarar si la distinción entre bien y mal moral es meramente empírica, o bien racional y crítica; para ello, hizo observar que, aún cuando se tome como principio general de la moralidad el deber de formar la propia personalidad, es la necesidad de evitar la contradicción quien impone el distingo entre bien y mal moral, o sea, entre lo que conviene y daña a la formación de la personalidad; de otro modo, la persona sería, al mismo tiempo, afirmada y negada; el criterio y la distinción son totalmente racionales. Por consiguiente, sólo en una metafísica de lo Trascendental puede hallarse un verdadero imperativo categórico: el kantiano, de hecho, es hipotético porque no se funda ni justifica, sino que se reduce a un planteo que omite decir el motivo por el cual debe obrarse en determinado modo; está subordinado a la hipótesis de que quiero realizar mi personalidad. En cambio, Dios ordena categóricamente, y lo único hipotético es la obediencia de la creatura. Por fin, el origen intrínseco de la moralidad es la libertad, y entre todos los actos de la voluntad, el amor es el que da a los demás existencia y valor.

Los Profesores *Ottaviano, Bontadini y Petruzzellis* se colocaron, análogamente, sobre un plano objetivista y racional. El Profesor *Ottaviano* se declaró del todo contrario al personalismo moral, esto es, a la fundamentación de la moralidad sobre la persona, porque si la voluntad humana es voluntad del bien, lo es igualmente del mal, y ambas hablan con igual fuerza. ¿Por qué llamar empírica a la una y metaempírica a la otra? ¿Por qué una es válida y la otra no? Si por persona se entiende la persona moral, es vano buscar el fundamento de la moral, porque se da como demostrado lo que debe demostrarse. Por otra parte, para instaurar una filosofía verdaderamente cristiana, es necesario desligarse del pensamiento grecomedioeval tanto como del moderno: el primero se mostró insuficiente, el segundo es un paganismo empeorado. Para resolver los dos problemas fundamentales de la ética —¿cuál es el criterio dirimente del bien y del mal moral? ¿de dónde proviene la obligación moral?— no basta recurrir a la razón humana en su uso abstracto, formal, puro, a la razón que prescinde de todo presupuesto metafísico, que se contenta con la mera coheren-

cia formal, que se presenta como valor absoluto y premio supremo, porque entonces se vuelve al racionalismo de Sócrates que, sirviéndose únicamente del concepto de utilidad, distingue el bien y el mal y provoca la inmediata adhesión de la voluntad, o al racionalismo de Kant, que sustituye el criterio de utilidad con el de universalidad e incondicionalidad. Para resolver los dos problemas es menester apelar a la metafísica, pero no a una metafísica que se apoye en la finitud del hombre, que le hace desear un complemento, y en consecuencia, lo impulsa hacia la felicidad, ni en una metafísica que se asiente sobre la ley natural como código escrito por Dios, pues estas apelaciones no consiguen decir qué es el bien y el mal en las opciones concretas de la vida cotidiana. Es necesario hacer que coincida la tendencia a la felicidad con la necesidad racional, en relación con los actos singulares de la vida concreta.

El Profesor *Bontadini* afirmó que, en una posición de personalismo, de filosofía de la vida o de la acción, no es posible fundar críticamente el valor en general y el valor moral en particular: el hombre es invitado a realizar el bien moral mediante una elección inmotivada. Es necesario recurrir a una metafísica del ser, que explique la existencia de un orden objetivo de las cosas, una dirección fundamental de los seres hacia un determinado fin, pues sólo entonces se tendrá una justificación crítica de la moralidad. El Profesor *Petruzzellis* se adhirió a la concepción expuesta por el Profesor Padovani, y quiso confirmarla a través de un examen histórico-crítico de las diversas instancias de algunos sistemas éticos, que de hecho suprimieron o suprimen incluso el valor moral, y que se fundan sobre el idealismo, el utilitarismo o el existencialismo: la moralidad construída sobre la contingencia de lo útil, de la historia o de la existencia, es un castillo ilusorio construído sobre arena, es la moral del *hic et nunc* hecha para satisfacer más cómodamente las pasiones humanas, es inferior al franco inmoralismo del hombre de la calle.

El Profesor *Rossi* adhirió igualmente a la objetividad de los valores morales. Hay una ética teórica y una ética práctica; nuestra razón es reveladora de los valores morales, no su legisladora: he ahí la ética teórica; la voluntad de la persona realiza después esos valores: he ahí la ética práctica. Para nosotros una acción es obligatoria porque es buena; para Kant una acción es buena porque es obligatoria. El Profesor *P. Bozzetti*, apelando a Rosmini y a su imperativo categórico, reconoció prácticamente el orden intrínseco del ser, e hizo comprender cómo la moralidad está en función de una metafísica del ser, aunque se trate de una relación que parte de una persona y se dirige a una persona, esto es, que parte de un ser individual, dotado de un valor intrínseco y de una capacidad de infinito, y va hacia Dios, Valor absoluto y supremo. También el Profesor *Bonafe-*

de habló de presupuestos gnoseológicos y metafísicos de la moralidad. Cualquiera sea la formulación del imperativo categórico, tiene el carácter de absoluto; pero este carácter es negado o resulta inexplicado e inexplicable en los sistemas de tendencia subjetivista, mientras que es reconocido y plenamente justificado en los sistemas objetivistas: el mandato de la ley moral es absoluto porque es la manifestación del ser divino en nosotros, y yo debo reconocer la persona humana como fin y no como medio porque debo respetar los entes en su jerarquía y orden. El asentimiento moral concreto sobreviene, empero, en el santuario de la consciencia, *"in interiore homine"*, en el acto vital al que confluyen razón y voluntad.

El Profesor *Capone Braga*, al estudiar la naturaleza y la génesis del valor moral, aseveró que el aspecto subjetivo y gnoseológico de tal valor está representado por el sentimiento, que es como la *"ratio cognoscendi"* del valor en cuanto advierte su presencia con reacciones placenteras o desagradables, mientras que el aspecto objetivo y ontológico está representado por la razón, la cual es como la *"ratio essendi"* del sentimiento en cuanto reconoce que en el objeto del sentimiento existe, de hecho, un bien o un mal moral. Si no existiera la razón, al cambiar el sentimiento se mudaría la valoración moral. Además, el sentimiento opera mecánicamente; si fuera el único elemento del valor moral, no se daría un imperativo categórico porque faltaría la libertad. El acto moral es un acto complejo en el que entran sentimiento, razón y voluntad, aportando cada uno su indispensable contribución para obtener una adecuada valoración moral. El *P. Fabro P. S.* distinguió también el primer momento del acto moral, debido a la razón, que considera *a priori* y en abstracto los principios de la moralidad, los conceptos de bien, de mal y de obligación moral; el segundo instante, el del sentimiento, que reacciona diversamente frente al bien y al mal propuestos en concreto; y el tercer momento, el decisivo, el de la voluntad que escoge entre los diversos bienes concretos, o sea, entre el bien y el mal. El Profesor *D'Arcais* subrayó el carácter trascendente de la ley respecto a la conciencia personal; para fundar una válida obligación moral no basta la voz de la conciencia, sino que es necesario recurrir a una alteridad de la ley y a su superioridad sobre las conciencias, que muevan eficazmente la voluntad hacia el perfeccionamiento moral, aunque sin menguar el libre arbitrio en las acciones. El Profesor *Gentile* expuso una posibilidad de integración entre los puntos de vista Padovani-Battaglia, el primero de los cuales ilustra el aspecto estático del problema moral, con la absolutez propia de una conclusión lógica, mientras el segundo muestra su aspecto dinámico, reivindicando el antropologismo frente al panteísmo: la integración podría sobrevenir considerando que la experiencia es el hecho que aspira a convertirse en valor.

El Profesor *Bongiovanni* reivindicó la importancia de dos aspectos del problema moral: el aspecto pedagógico y el psicológico. En el estudio de la pedagogía debe profundizarse el problema de la educabilidad moral, de la finalidad moral de toda la educación; en el estudio de la psicología debe considerarse en particular la vida afectiva, como una premisa de la perfectibilidad moral, reductible también a un orden de finalidad. El Profesor *D. Pelloux* habló de la necesidad de profundizar el problema de las relaciones entre moral y religión; no se trata, desde el punto de vista filosófico, de considerar la moralidad bajo un ángulo teológico y dogmático, sino desde un enfoque puramente racional, a causa de las premisas metafísicas de que depende su justificación; por otra parte, desde un punto de vista histórico y total, la mera moralidad racional debe integrarse con la moral sobrenatural cristiana, pues de otro modo sería insuficiente para conducir el hombre hasta la perfección. Ni la religión revelada suprime la moral racional, como hizo Maritain, ni la moral racional suprime la religión, como ocurrió en Kant. La Profesora *Gradi* dijo, a este propósito, que el problema moral debe ser planteado y desenvuelto con independencia de todo presupuesto religioso, pero no se puede resolver sin un Valor absoluto, ya que sin él no sería obligatoria la norma moral. Por otra parte, debe reconocerse que la demostración de la existencia del Valor absoluto no puede producirse dentro del problema moral, pues depende de una solución metafísica. El Profesor *Rotta*, desde un enfoque histórico, afirmó que si Aristóteles puede ser considerado como el fundador de la ciencia moral o ética, es Platón quien, a causa del concepto de persona, se erigió en el verdadero precursor de la ética cristiana. En efecto, para Platón la espiritualidad e inmortalidad del hombre no están ligadas a un intelecto agente separado de él, sino a la espiritualidad e inmortalidad del alma personal; de aquí el anhelo de Platón por un mundo superior, ansia que induce al hombre a purificarse siempre más de las cosas terrenas y mundanas en vista del pasaje a la inmortalidad; la moral platónica se construye más desde el punto de vista de la muerte que desde el ángulo de la vida y, por ende, anuncia el Evangelio.

Acerca de la insuficiencia de la pura razón para resolver el problema moral hablaron los Profesores *D. Zaragüeta*, Can. *Jolivet*, Can. *De Raeymaeker* y *De Corte*. El primero dijo que la sola razón no basta para definir el bien y el mal moral, y para fundamentar la obligación del deber. Los valores no deben considerarse como objetos de conocimiento puro, que quizá sirva para la construcción de las matemáticas; pero, si no es indispensable admitir una particular facultad estimativa para percibir los valores, es necesario, a lo menos, admitir una especial función estimativa de la razón, a la que corresponde definir el bien y el mal moral. Igualmente, la

sola razón no es suficiente para obligar a la voluntad; son necesarios dos principios: un principio de legalidad, de donde emana la ley, y un principio de dignidad, que jerarquiza ontológicamente los valores según su bondad intrínseca. El último fundamento del principio de dignidad es el ser divino, y del principio de legalidad, la voluntad divina.

El Profesor *Jolivet* afirmó que no es posible racionalizar enteramente el orden moral, que es el orden de la acción, pues ésta siempre se desenvuelve en un mundo de circunstancias singulares e irrepetibles: no hay conmensurabilidad entre lo universal y necesario de la razón y lo individual y contingente de la actividad práctica. No obstante, si bien existe un orden moral absoluto y universal, que se impone a la conciencia individual, el problema del valor de este orden es, en concreto, el problema del valor de la persona humana, que trasciende el mundo de las cosas, lo subordina a la consecución de su propio perfeccionamiento, y se reconoce ordenada hacia el Absoluto divino, en quien puede hallar lo que le falta y a quien se acerca con la obediencia y el amor. No es, entonces, sólo la razón humana la que funda la moral, porque ella misma, como absoluto finito, tiene necesidad de fundarse en el Absoluto infinito. El valor absoluto del orden moral no puede justificarse plenamente sin un Dios personal, creador, legislador y remunerador supremo.

El Profesor *De Raeymaeker* se preguntó si la moralidad se basa sobre un cimiento racional o irracional. En efecto, el hombre se encuentra ante una realidad que no hizo, pero por otra parte se halla frente a una realidad que depende de su acción. Si soy responsable de mi acción, no lo soy, en cambio, de mi existencia, ni del mundo en que se realiza mi acción. Por tanto, estoy ligado en mi acción a una realidad diversa de la mía: de ahí que las leyes de la acción estén conectadas a las condiciones de la realidad en su conjunto. En consecuencia, la moralidad existe en función de una gnoseología y de una metafísica. El problema, entonces, es el siguiente: ¿la realidad es racional? Hasta cierto punto sí, y puede llegarse a un origen primero de todos los seres, actividad creadora, única y siempre actual. Ya la realidad comienza a tener un significado. Si todo proviene de Dios, todo existe para Dios: cada ser creado tiene infusa en sí una tendencia que lo lleva a Dios, según el grado de su ser, o sea, según su naturaleza. Empero, nosotros no llegamos a darnos cuenta de por qué las naturalezas son como son, y nos topamos en seguida con lo irracional. Gracias al poder de reflexionar sobre nosotros mismos, sabemos que la naturaleza humana es espiritual, y éste es el aspecto racional con que se nos aparece; pero la corporeidad y la sensibilidad que también integran nuestra naturaleza echan alguna oscuridad sobre el elemento espiritual, y retorna el aspecto irracional. Por eso nuestra libertad es limitada:

debemos obrar según una ley moral que tiene en cuenta la jerarquía de los seres y de los valores, pero en circunstancias complejas y singulares que no se pueden racionalizar, que tornan extremadamente difícil la aplicación de los principios, e introducen en la moral un elemento de relatividad y de historicidad, que debe ser armonizado con el elemento racional absoluto y universal.

El Profesor *De Corte* habló de racionalidad e irracionalidad al tratar de la dualidad de concreto y abstracto en la moralidad. En efecto, todos nuestros conceptos son abstractos, mientras nuestras acciones son concretas en su totalidad. Las normas morales son generales, pero las cincunstancias en que deben ser actuadas son particulares, y de la simpicidad de las primeras debe pasarse a la complejidad de las segundas; incluso puede llegarse a un punto en que, por ejemplo, apoderarse de lo ajeno no sea hurto sino acción lícita y honesta, en que el homicidio sea legítima defensa, y la mentira una reserva mental. Y no es ésto todo, sino que el bien concreto real siempre lleva anejo algún mal. La razón no puede agotar el sentido de la moralidad. Sería necesario tener un conocimiento perfecto del hombre para juzgar la moralidad de una única acción suya; el aspecto práctico de la moralidad es inaccesible a la razón humana.

Como participaban del Congreso en calidad de "observadores", también usaron de la palabra durante el curso de las deliberaciones los Profesores *Carbonara* y *Chiavacci*. El primero expuso algunas observaciones críticas en torno a la solución trascendentalista del problema moral. Si la razón es llamada a esclarecer el fundamento y la esencia del mundo de los valores éticos, debe ser considerada como la única soberana en el mundo del espíritu. Si la razón es convocada para decidir acerca del verdadero criterio de la moralidad, eligiendo entre lo racional, lo suprarracional y lo infrarracional, la razón es la única soberana. Además, si se disocia lo individual de lo universal, se está delante de dos abstracciones; por una parte, el individuo con su sensibilidad desordenada y sus tendencias insatisfechas, y por la otra, el frío rayo luminoso de la razón, el puro acto contemplativo de la idea; si en el campo moral es necesario que la racionalidad subordine la irracionalidad, es también menester que en la unidad viva de la persona humana coincidan lo individual y lo universal. Más aún: si el Absoluto se concibe como racionalidad trascendente, perfecta y completa en sí, se desvaloriza el mundo del hombre, cuyos esfuerzos sólo se cumplirían para recrear valores ya reales en lo eterno; no se establece un concreto humanismo moral; por lo demás, el hombre, pequeño y desvalido, no puede ver en un ente de suprema perfección la regla y la medida de sus acciones; lo que el hombre necesita para la acción es saber, en el momento de la acción concreta, cuál es el bien en ese instante par-

ticular, y sentirse, al mismo tiempo, obligado a realizarlo: todo esto no puede provenir de la idea metafísica del valor absoluto. La indagación metafísica no basta para fundar una moralidad válida para el hombre concreto. Sólo si lo Trascendente deviene inmanente en el hombre, y se identifica con el proceso infinito de la perfectibilidad humana, con la gradual iluminación de nuestra consciencia ética, ejerce su eficacia sobre la moralidad de los individuos. Por fin, para resolver el problema de la obligación moral, no basta apelar a valores absolutos ni a dictados divinos; es necesario que surja de lo interior del hombre operante la voluntad de aceptar la ley, de obrar en conformidad con ella: es la voluntad del agente quien hace de la norma una verdadera ley, y en ello estriba la afirmación de la libertad frente a toda objetividad y trascendencia.

Ante estas afirmaciones se produjo, como es natural, una viva discusión. El Profesor *Stefanini* dijo que las objeciones contra la necesidad de anclar la moralidad en un Trascendente sólo valen frente a posiciones objetivistas e intelectualistas, no frente a posiciones personalistas y cristianas que, por concebir al Absoluto como persona, continuamente presente y operante en el hombre, superan el dualismo de inmanencia y trascendencia. El Profesor *Sciacca* observó que esas objeciones dimanan del erróneo concepto idealista que imagina lo Trascendente como un "Dios que deviene", inútil duplicado del hombre, mientras rechaza el auténtico Trascendente que, por ser absoluto y creador, no suprime la existencia y el valor de lo relativo, ni es extraño al ser y al obrar de sus creaturas. El Profesor *Carlini* notó que, para fundamentar el valor, es preciso contraponerlo al hecho y, por tanto, recurrir a un genuino Trascendente, y que Dios es el valor en otra esfera, en un sentido distinto que el de los valores meramente humanos. El Profesor *P. Bozzetti* afirmó que el absoluto inmanente en el hombre es, sin duda, algo absoluto, pero no lo Absoluto infinito; para determinar toda la moralidad basta la idea de Dios inmanente en nosotros, pero para explicar la presencia de lo divino en nosotros es necesario recurrir a un Absoluto trascendente, que no está fuera ni por encima de nosotros, sino que nos es íntimo como persona a persona. El Profesor *Battaglia* dijo que el concepto de la dignidad del hombre, principio propulsor del panlogismo hegeliano y gentiliano, estaba comprometido hoy por el comunismo, el existencialismo y el misticismo; ese absoluto inmanente debe convertirse, de trascendente formal, en algo auténticamente divino: sólo así se salvará de verdad el hombre; de lo contrario, se llega a un dualismo, se marca el paso sobre posiciones que la vida y el pensamiento ya superaron.

El Profesor *Chiavacci* apeló a algunos presupuestos gnoseológicos y metafíscios para proceder a la delineación sumaria de su concepto de mo-

ralidad. En el infinito entrecruzamiento de mutuas relaciones de que se compone el mundo de la experiencia, algo que es indeterminado se determina cada vez más. El propio S. Tomás reivindicó la unidad de las conciencias humanas en su eficacia comunicativa. El conocimiento surge cuando, en la esfera analítica del individuo pensante, el acto sintético inicia su actividad. El objeto de conocimiento propiamente dicho proviene de la cognición objetivante. Empero, la vida perceptiva no es aún pensamiento; el pensamiento es análisis y reflexión. Si el pensamiento, en este punto, capta que las cosas no tienen valor en sí, ni en sus mutuas relaciones, sino sólo frente a un Acto absoluto que las fundamenta, el conocimiento que de él teníamos deviene la conciencia de la infinita realidad que se concreta en los individuos singulares. Este Acto, ante todo, nos fundamenta como existentes, y después, como conocientes. Pero, tras el acto cognoscitivo, permanecemos enteramente insatisfechos ante la sed infinita de la voluntad; de aquí nace la moral, que se compendia en el principio: ama a Dios y a tu prójimo. Siendo una búsqueda de lo que no tengo, hay una trascendencia, una presencia de Dios en mí, presencia que me da gozo y serenidad porque nunca pereceré, porque estoy en comunicación con Quien no se agota en su acto, con Quien me es inmanente aún en su trascendencia, que manda en mí, no como un general a un soldado, sino como un padre a un hijo, con la invitación a seguir las exigencias que son mi propio yo, mi propia voluntad.

Por causa de estas declaraciones se hicieron preguntas y se pidieron esclarecimientos. El Profesor *Carlini* demandó si no se trataba de una posición spinoziana, cuyo concepto de sustancia, que transforma la naturaleza en Espíritu y consciencia, trata de superar la antítesis inmanencia-trascendencia. También el Cristianismo reconoce a Dios como inmanente en el hombre, pero, con el concepto de Creación, asegura la trascendencia absoluta de Dios, sin posibilidad de equívocos. ¿Acepta el Profesor Chiavacci la idea de Dios Creador? El Profesor *Sciacca* interrogó si, para salir de la inmanencia panteísta, basta concebir la sustancia como espíritu en lugar de naturaleza o si también es necesario entender a Dios y su presencia en nosotros en sentido cristiano. El Profesor *Ottaviano* afirmó que no es suficiente recurrir a la *"presencia de Dios en nosotros"* para fundar la moralidad, si Dios no es concebido como perfectamente distinto de nosotros, como la sustancia infinita se distingue de la sustancia finita, como existente antes de que nosotros fuéramos e intentáramos imaginarlo de uno u otro modo; de lo contrario, su voz no sería sino nuestra voz, y entonces tendrían la misma eficacia el mandato: "sacrifícate por los demás", y su opuesto: "sacrifica los demás a tí". El Profesor *Jolivet* preguntó si Dios no ha de ser concebido, además de Creador, como Creador libre,

pues, si se admite una creación necesaria, si se admite en Dios una necesidad respecto a algo distinto de sí, Dios ya no es Dios porque no es lo Absoluto. El Profesor *Padovani* inquirió si Dios puede ser concebido sin el mundo. A estas cuestiones el Profesor *Chiavacci* respondió que entendía hablar de una presencia de Dios en nosotros en sentido cristiano; que, tratándose de Dios, no se puede hablar de fuera o de antes, sino que debe ser concebido como creador y como creador libre, esto es, tal que el mundo podía no haber salido de sus manos.

Una prolongación del interesantísimo debate hubiera llevado a esclarecer si, prescindiendo de las intenciones personales, las relaciones entre Dios, el mundo y nuestras personalidades, en el modo en que habían sido propuestas por el Profesor Chiavacci, podían diferenciarse de la concepción de esas mismas relaciones según un inmanentismo idealista o monista, hasta el punto de poder considerárselas como interpretadas según un criterio verdaderamente cristiano. Así se expresaron, con referencia a la intervención del Profesor Chiavacci, los Profesores *Padovani* y *Battaglia* cuando, al clausurarse el Congreso, recogieron los frutos de toda la discusión y respondieron a las diversas cuestiones suscitadas por los participantes. Ambos volvieron a exponer brevemente sus puntos de vista, adaptándolos oportunamente a las aclaraciones solicitadas, y deteniéndose con mayor detalle en los temas en que se había disentido, a cuyo respecto propusieron adhesiones y reservas. Nuevos problemas se plantearon, siempre más determinados y particulares. Para el próximo Congreso, en septiembre de 1950, se fijó el argumento: *Persona y Sociedad.*

CARLO GIACON,
De la Universidad de Padua.
Versión del italiano por
ALMA NOVELLA MARANI
De la Universidad Nacional de La Plata.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL TERCER CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

ORGANIZACION

En el segundo Congreso Interamericano celebrado en Nueva York en diciembre de 1947, se escogió a Méjico para sede del tercer Congreso Interamericano de Filosofía.

La Universidad Nacional Autónoma, consciente de la distinción concedida a Méjico con tal designación, empezó a trabajar en la organización del Congreso que tuvo lugar del 11 al 20 de enero del presente año. La comisión organizadora estuvo formada por un Comité Ejecutivo integrado por los doctores Samuel Ramos, director de la Facultad de Filosofía y Letras, Eduardo García Máynez, Leopoldo Zea y Luis Villoro, como Secretario General. El Comité de Programas quedó integrado por el profesor José Gaos, el Lic. José Luis Curiel y el profesor Emilio Uranga. El Comité de Organización estuvo formado por los profesores Juan Manuel Terán, José Romano Muñoz y Joaquín Mac Grégor. Y el Comité de Información estuvo constituído por los profesores Juan Hernández Luna, Eduardo Nicol y Ricardo Guerra.

PROGRAMA Y PARTICIPANTES

El programa formulado por la Comisión se concretó en tres puntos:

1.—El significado y alcance del conocimiento científico. ¿Qué sentido tiene para el hombre la actitud científica?

2.—La importancia del Existencialismo. ¿Son justificadas las pretensiones del existencialismo de considerar liquidadas por él las posiciones filosóficas que imperaban en el campo de la filosofía antes de su advenimiento (pragmatismo, axiología, personalismo, bergsonismo, fenomenología, etc.)?

3.—En torno a la filosofía americana: a) ¿Puede hablarse de una filosofía americana? ¿Qué tipos de unidad y diferencia se dan entre el filosofar en Norteamérica y en Latinoamérica?; b) El interés en el pasado. ¿Está ligada la suerte de la filosofía americana a la elaboración de una historia de sus ideas? ¿Qué resoluciones prácticas pueden proponerse para fomentar la necesaria cooperación internacional en lo tocante a la elaboración de una historia de las ideas?

Se había anunciado que vendrían destacados filósofos europeos, tales como Bertrand Rusell, Arnold Tonbyee, Etienne Gilson, Alphonse Wahe-

lens, Régis Jolivet, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, George Luckas, Jacques Maritain y Maurice Merlau Ponty pero no fué más que propaganda. Los participantes al Congreso fueron de Latinoamérica y Norteamérica solamente, con excepción de Jean Wahl, Alexander Koyré, Jacques Havet, delegados por la UNESCO y Guido Calogero, italiano, y Raymond Klibansky polaco, delegados por Canadá.

Delegados: por Argentina, Risieri Frondizi; por Bolivia, Augusto Pescador y Manfredo Kempf Mercado; por Canadá, Guido Calogero y Raymond Klibansky; por Cuba, Roberto Agramonte, Rosaura García Tuduri, Humberto Piñera Llera, Máximo Castro; por los Estados Unidos, James Watters, H. G. Alexander, Elizabeth Flower, Cornelius Krusé, David Baumgardt, Charles W. Hendel, Norbert Wienner; por Francia, (UNESCO) Jean Wahl, Alexander Koyré, Jacques Havet; por Méjico, José Gaos, José Luis Curiel, Samuel Ramos, Adolfo Menéndez Samará, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Paula Gómez Alonso, Palma Guillén, Joaquín Mac Grégor, Ricardo Guerra, Francisco Larroyo, Eusebio Castro, Eugenio Imaz, Eli de Gortarí, Eduardo Nicol, Salvador Reyes Nevárez, Jorge Portilla, Adalberto Díaz Mora, Adalberto García de Mendoza, Eduardo García Máynez; por Perú, Francisco Miró Quesada, Luis Felipe Alarco, Augusto Salazar Bondy, Nelly Fastini; por Santo Domingo, Andrés Avelino; por la Unión Panamericana, Aníbal Sánchez Reulet; por Venezuela, Juan David García Bacca, Luis Villalba, Domingo Casanovas, Mariano Picón Salas Moncada. Esta lista no pretende ser completa, pues me fué imposible obtener más datos. El total de delegados llegó a cerca de 60.

DESARROLLO

El día 11 de enero, a las 11 horas y en el Anfiteatro "Bolívar" de la Escuela Nacional Preparatoria se efectuó la inauguración del Congreso. El Lic. Manuel Gual Vidal, Secretario de Educación Pública, hizo la declaración de apertura en nombre del presidente de la República. Hablaron después, dando la bienvenida a los congresistas, el Lic. Luis Garrido, rector de la Universidad y el doctor Leopoldo Zea por el Comité Organizador. Los señores Charles W. Hendel y Manfredo Kempf Mercado hablaron también en representación de las delegaciones norteamericana y latinoamericana. En seguida el doctor Samuel Ramos, presidente del Comité Organizador, dió lectura a un mensaje enviado por el señor Jaime Torres Bodet, director general de la UNESCO.

Por la tarde en el aula "Martí" de la facultad de Filosofía y Letras se reunieron los congresistas e iniciaron los trabajos del Congreso, con una discusión de mesa redonda acerca del tema: "El peligro de la libertad intelectual. Hasta qué punto es esencial al filosofar la preservación de la li-

bertad intelectual del filósofo". Varios congresistas afirmaron que la más grave amenaza a la libertad intelectual del filósofo es la presión que ejercen la política y los dogmas religiosos.

El Delegado por Argentina, Risieri Frondizi, expresó que "cuando hay libertad intelectual corren peligro tan sólo los principios dogmáticos, las doctrinas mal fundadas y las ideas que se sostienen en una fuerza externa que, en general, es el poder político, el eclesiástico o el económico". Todo el que admite algún principio dogmático no es un verdadero filósofo. Para Mariano Picón Salas, de Venezuela, la amenaza más grave a la libertad es de índole política. El doctor Ramos, de Méjico, pensó hallar ocasión para proclamar su relativismo y sostuvo que "no es exacto que toda filosofía aspire a la verdad si por esta palabra se entiende una entidad abstracta que es siempre la misma. El filósofo debe ir de acuerdo con su época". A la afirmación de Ramos se opusieron justamente Calogero y otros de los participantes en la discusión.

El jueves 12 de enero a las 10 a. m. empezaron las sesiones plenarias. El primer tema propuesto para la discusión fué "el significado y alcance del conocimiento científico". A este tema se le dedicaron cuatro sesiones —mañana y tarde de jueves y viernes—. Actuó como presidente en estas sesiones el Dr. Carlos Graef Fernández, de Méjico; el relator fué el Sr. Augusto Salazar Bondy, del Perú, y la comentadora fué la Srta. Elizabeth Flower, de los Estados Unidos. El presidente Graef inició los debates con un discurso en el que expuso la importancia que implica para el filósofo el análisis de la ciencia. Recordó que en principio la Filosofía y la Ciencia se identificaban; hizo después un resumen histórico de las relaciones entre ambas disciplinas hasta su estado actual de separación.

Posteriormente el relator Sr. Augusto Salazar hizo una breve síntesis de las ponencias presentadas acerca del tema propuesto. Las ponencias fueron veintisiete. En seguida la comentadora Srta. Flower advirtió a los congresistas que en sus intervenciones procuraran claridad y se concretaran al tema pues la experiencia demuestra, dijo, que en los congresos se pierde mucho el tiempo y se tiende fácilmente a la divagación. Se discutió primero la objetividad del conocimiento científico. El Sr. Domingo Casanovas, de Venezuela, afirmó que no pertenece a la ciencia sino a la filosofía buscar si la ciencia es objetiva pues la ciencia parte precisamente del supuesto de la objetividad. Intervinieron otros varios delegados sobre el mismo asunto. El delegado de Sto. Domingo expuso que "La filosofía comienza en gran escala a hacer ciencia en el centro mismo de la Filosofía. La conexión entre filosofía y ciencia se hace más estrecha. Asistimos a la muerte de la filosofía y a la negación absoluta de la religión porque impera en su apogeo el pensamiento científico. La filosofía actual en su entraña es mera ciencia y el

pensamiento filosófico no podrá triunfar nunca del cientismo, mientras se apoye en la metafísica kantiana". Se discutió después acerca de la unidad del saber científico.

Según la Srta. Rosaura García, de Cuba, la unidad del saber está en el concepto de la verdad. El doctor Baumgardt, de los Estados Unidos, dijo que la ciencia todavía no adquiere la unidad necesaria y para lograrla propone la fundamentación de una moral sobre bases científicas.

El Sr. Jean Wahl, de Francia, corrobora que no hay unidad en la ciencia y afirma que no existe la Ciencia sino las ciencias que en su desarrollo histórico se dirigen a la unidad. Dijo que lo que unifica a las ciencias es su carácter de humanas, o sea, ser obra del sujeto mismo. En el mismo sentido opinó el Sr. Eduardo Nicol, de Méjico, añadiendo que el saber humano tiene un carácter simbólico y que es preciso formular una crítica de la "razón simbólica" para dar unidad a las formas diversas del saber. El doctor Juan David García Bacca, de Venezuela, expuso las relaciones entre la filosofía y la ciencia basándose en la "Crítica de la razón pura" de Kant. "La crítica de la razón pura está hecha, dijo el Dr. García Bacca, desde el punto de vista ontológico, juega en dos planos subordinados: posibilidad - realidad. Ello permite a Kant estructurar la lógica en formal y transcendental, delimitar la física frente a la ética y señalar los linderos de la metafísica. O sea, el plan kantiano, a la vez que unifica en un todo ciencia y filosofía, estructura sus relaciones. La ciencia física moderna nos sugiere otro plan ontológico en tres planos: a) positividad; b) probabilidad; y c) realidad". Con esto tendríamos una unidad de plan entre ciencia y filosofía con una nueva estratificación.

Intervinieron varios delegados para exponer sus puntos de vista en el tema propuesto e insistieron en que la ciencia no puede resolver los problemas humanos sin la ayuda de la filosofía; que más allá del saber científico, pero unido fuertemente con él, está el saber filosófico y que de esta unión armónica se integra el saber total. Pero se puso especialmente la atención en las relaciones entre la ética y la ciencia. Se dijo que los maravillosos adelantos de la técnica científica no se han empleado para mejorar al hombre sino para fomentar el odio entre hombres y naciones. La dedicación extremista y única a la ciencia lleva a la deshumanización de la cultura y del hombre. En este sentido hablaron la Srta. Paula Gómez Alonso y el Prof. Adalberto García de Mendoza, de Méjico, Andrés Avelino de Sto. Domingo y algunos otros delegados.

Empero el tema de más interés y de más apasionadas controversias fué el existencialismo. A él se dedicaron las cuatro sesiones plenarias de los días 16 y 17. El lugar de los debates fué, como los otros días, el Anfiteatro "Bolívar". Ocupó la presidencia, Risieri Frondizi, de Argentina; actuó como re-

lator, James H. Watters, de los Estados Unidos, y como comentador, Emilio Uranga, de Méjico. Inicialmente el relator dió a conocer el resumen de las ponencias y Emilio Uranga hizo un breve comentario. De este tema se presentaron veintidós ponencias.

Empezaron los debates y los delegados interventores hablaron sin ceñirse a los puntos indicados hasta que al fin las discusiones se orientaron en torno al problema de la irracionalidad del existencialismo. Guido Calogero, fué uno de los primeros en afirmar que el existencialismo es irracionalismo y recordó que el existencialismo nació como una reacción contra el racionalismo hegeliano. Augusto Pescador, de Bolivia, dijo que "el irracionalismo es una nota típica de la filosofía de este siglo. Irracionalismo es toda posición que juzga que es posible conocer sin pensar. En el pasado la inteligencia se había creído todopoderosa y había abusado de su poder y había definido al hombre "un animal racional" haciendo a un lado los sentimientos e impulsos; pero no hay que llegar al otro extremo, al irracionalismo y sostener que el hombre es muy animal, pero que de racional nada tiene, o tiene muy poco... El existencialismo no sólo pretende destruir, radicalmente, la inteligencia y la lógica, sino que cree que su triunfo ya está logrado".

Jean Wahl, de Francia, aportó datos históricos e insistió en los crímenes irracionalistas del existencialismo. Domingo Casanovas, de Venezuela, opinó que el existencialismo en general no es irracionalista aunque sí lo son algunas de sus direcciones. "Con todo, afirmó, creo que en el existencialismo hay alguna minusvalía de la razón, en el sentido de que la utiliza sólo como un medio". Interviene Jorge Portilla, de Méjico, negando el cargo de irracionalismo porque "el existencialismo intenta una *descripción conceptual* (yo subrayo) de la existencia humana". Francisco Larroyo, de México, asegura que no ve "cómo la existencia pueda dar cuenta del logos" y Humberto Piñera Llera, de Cuba, dice que el existencialismo es una tendencia antirracionalista aunque no antirracional. El Lic. José Luis Curiel, de Méjico, afirmó que si el existencialismo no es irracionalista, pasa ilegítimamente de lo óntico a lo ontológico. Acusando de irracionalismo al existencialismo hablaron también Raymond Klibansky, de Canadá, Adolfo Menéndez Samará, de Méjico, Alexander Koyré, de Francia y Baumgardt, de los Estados Unidos. Pero quienes con más lógica y más dureza atacaron el irracionalismo del existencialismo fueron A. Menéndez Samará y Pescador. El grupo mejicano de jóvenes sartreanos trató inútilmente de rechazar el cargo, pues las palabras de Samará, seguían siendo duras e inflexibles. "El existencialismo parte de una experiencia individual, concreta, sea angustia, náusea, esperanza, que no puede ser conocida sino intuitivamente y si es así no puede el existencialismo ser una doctrina estructurada lógica y ra-

cionalmente. Si sus mismas bases son irracionales, ¿cómo va a llegar a ser racional? Si un existencialista experimenta la angustia, cree que esa experiencia suya, no es solamente suya, sino un punto de partida legítimo para elaborar una teoría general".

A esto respondió Uranga diciendo que "la angustia o la náusea no son algo racional; pero pueden ser objeto de meditación y de explicitación y en esto interviene la razón. El hecho de que los existencialistas escojan tales experiencias como punto de partida no lleva necesariamente al irracionalismo. Puede hacerse una teoría acerca de la angustia aún cuando la angustia en sí misma no contenga nada de teórico. Lo que es irracional, pues, en el existencialismo, es el objeto y ni siquiera todo el objeto; pero el existencialismo en cuanto meditación filosófica es perfectamente racional".

El profesor Samará viendo que el razonamiento de Uranza era contradictorio, replicó: "O no se me ha entendido o yo no sé lo que es irracionalismo. Pregunto, los existencialistas ¿son o no irracionalistas?" Y Uranga respondió impávido: no. Y ésta fué la razón suprema, definitiva y aplastante (?) del racionalismo del existencialismo. Aquella tarde el existencialismo había perdido la batalla.

Las sesiones del 17 se concretaron a la importancia y a la ética del existencialismo. Respecto a la importancia filosófica del existencialismo, el Sr Luis Felipe Alarco, del Perú, opinó que la importancia de esa teoría no debe medirse por las corrientes que ha liquidado y cree que el existencialismo no ha liquidado ninguna posición filosófica. Ricardo Guerra, de Méjico, afirmó que para él el existencialismo supera a las filosofías anteriores porque va más allá que ellas. Y Emilio Uranga insiste en que el existencialismo emplea el método fenomenológico. Otros delegados hacen notar que el existencialismo es importante por explorar las vivencias y experiencias individuales; pero que no puede liquidar las filosofías anteriores porque ellas tienen sólido prestigio y porque el existencialismo es apenas un punto de partida.

Luego el comentador hizo un resumen de lo discutido y propuso el aspecto práctico del existencialismo, señalando dos temas centrales: la libertad y la responsabilidad. Participaron en la discusión Cornelius Krusé, Joaquín Mac Grégor, Jean Wahl, Francisco Miró Quesada, Jacques Havet y otros más. Los defensores del existencialismo indicaron que su posición filosófica no carece de moral como habían expresado Baumgardt, Miró Quesada, Wahl, Pescador y otros, sino que al contrario pone de relieve un hondo sentido de libertad y responsabilidad.

El hombre es libertad, dijo Uranga, y por ello está en condiciones de elegir entre dos valores. Y la libertad es absoluta o no es libertad. Si hubiera algo a lo cual el hombre estuviera subordinado, esto disminuiría su li-

bertad. Baumgardt y Miró Quesada hicieron notar que si la libertad del hombre es absoluta no podrá respetar los valores y si además los valores son creación del sujeto, la libertad será una franca autorización para que cada cual haga lo que le plazca. A esto respondieron los existencialistas mejicanos que acusar de inmoralismo al pensamiento existencial era deformar los hechos, puesto que Sartre lo que hace es apegarse a la realidad, discutir las lacras que ahogan la cultura occidental. Jean Wahl habló largamente (y el presidente no le llamó la atención como lo hizo con varios delegados adversos al existencialismo) más bien sobre cuestiones técnicas que sobre el tema; sin embargo, en un párrafo de su intervención dijo: "Todo lo que hasta ahora han producido estos filósofos no es sino metafísica y en ella no puede encontrarse sino una ética larvada, cuya estructura y desarrollo es imposible adivinar". Jacques Havet intervino para señalar las cuestiones del humanismo, del compromiso y de la ambigüedad. Pero el que sin rodeos expresó el inmoralismo de la obra sartreana fué Augusto Pescador, citando frases del filósofo francés.

El doctor Leopoldo Zea aseguró que: "Estamos en un mundo de semejantes y los semejantes nos comprometen, nos obligan con sus actos. Al actuar, al vivir, estamos comprometidos a los otros. De este compromiso nace una hostilidad recíproca. Mas el saber hasta qué punto puedo comprometerme ya constituye o requiere una libertad, una actitud moral". Luego el Sr. Ricardo Guerra arremetió contra Pescador y dijo: "Cuando se afirma que el existencialismo sostiene una valorización pesimista de la vida, se incurre en un profundo error, pues no se puede hacer responsable a Sartre de las expresiones que pone en boca de los personajes de sus novelas".

Sin embargo, de todas las expresiones de los existencialistas mejicanos, varios delegados no quedaron satisfechos de la supuesta moralidad del pensamiento de Sartre. "La hostilidad, el hecho de ver en el otro un enemigo, expuso Krusé, no puede ser la base de la moral".

Por lo que mira a las relaciones entre existencialismo y religión, Juan David García Bacca (me parece que fué el único) apuntó la posibilidad de una teología existencialista basada en la exégesis de "Ser y Tiempo", de Heidegger. Del paso del estrato ontológico se llega al estrato metafísico "caracterizado por el punto de vista del ser. El estrato religioso o teológico sería posible si se dieran sentimientos especiales que irrumpieran en el universo conocido metafísicamente por el *ser* y nos transportaran a un universo del *misterio*, verdad más profunda, más esencial, que la ontológica y la metafísica mismas".

Las cuatro sesiones de los días 18 y 19 se dedicaron para discutir el tema de la filosofía americana. Las presidió el señor Cornelius Krusé, de los EE. UU.; actuó como relator el profesor Joaquín Mac Grégor, de Méjico

y como comentador el doctor Mariano Picón Salas, de Venezuela. Después que se declaró abierta la sesión, el relator leyó un resumen de las ponencias. Fueron veintisiete las presentadas. Y señaló como puntos para la discusión los siguientes: a) Filosofía americana, su posibilidad, sus características, su unidad. b) Las relaciones entre las dos Américas. c) El pasado intelectual en América; la historia de las ideas. d) Proposiciones concretas para la elaboración de una historia de las ideas en América.

La mayor parte de los delegados se inclinaron a pensar que sí existe una filosofía americana; pero varios de ellos negaron su existencia porque la filosofía, dijeron, o es universal o no es filosofía. De los del bando oposicionista Luis Felipe Alarco dijo que no podía hablarse de filosofía americana pues no estaba definido aún lo que era un filósofo y una filosofía. Replicó el doctor Leopoldo Zea, de Méjico, que "filosofía no es una definición sino una actitud del hombre, una actitud que consiste en el afán de saber. Por lo tanto la preocupación por la realidad americana que ha existido desde la llegada del europeo al nuevo mundo, es filosofía americana. La problemática propia nació al contacto con la nueva realidad a la que no podían ajustarse los conceptos y las categorías con que los europeos trataban sus problemas". Y Eli de Gortarí, de Méjico, en un arranque antihispanista y contradiciendo fundamentalmente a Zea, afirmó que la filosofía americana existe desde antes de la llegada del europeo, y para confirmar su aserto presentó un panorama de los conocimientos mitológicos y científicos de las culturas precortesianas. ¿Esos conocimientos serán filosofía?

Kempf Mercado expresó que no hay filosofía americana porque nuestra cultura no es sino un reflejo y un desenvolvimiento de las ideas filosóficas europeas.

A lo que replicó Picón Salas: "¿No tendrá América otras categorías que oponer a Europa o no ha engendrado problemas que necesitan ser resueltos por la filosofía americana y no por otra filosofía?".

El doctor Ramos dijo que para que existiera una filosofía es condición indispensable la aparición de grandes responsabilidades con espíritu filosófico, lo cual solamente ha sucedido en Hispanoamérica en el presente siglo. Y la celebración del Congreso, añadió, es un signo de la madurez de la conciencia en América. Intervino el Prof. García de Mendoza para opinar que aunque la actitud filosófica es actitud ante situaciones (tesis de Leopoldo Zea), es esencial a la filosofía tender a soluciones universales. Emilio Uranga, propuso una definición de lo que sería la filosofía americana: "una reflexión filosófica sobre el hombre americano y su historia, sobre las posibilidades que tiene el hombre del nuevo mundo para dar razón de por qué ha sido de tal o cual manera la historia de América". En su intervención el Prof. Luis Felipe Alarco, dijo: "No es filosofía la meditación filosófica de

un chino acerca de América. El porvenir de la filosofía americana consiste en hacer una filosofía continuadora de la cultura occidental. Habrá filosofía americana cuando hagamos algo profundo". A lo que respondió Leopoldo Zea: "Sólo quiero preguntar al profesor Alarco si sabe distinguir los términos profesor y filósofo. El primero es el que enseña lo que se ha hecho: pero el segundo el que desarrolla la filosofía. Si en su país sólo repiten lo que se hace, no hacen filosofía; pero si desarrollan algo, tienen una filosofía americana". Guido Calogero atendiendo la invitación del presidente de la sesión, dijo que hablar de una filosofía americana no sólo es inútil sino peligroso: "La idea de una filosofía americana es una de las premisas de la guerra. La mejor tradición de la historia de la filosofía en América es la libertad; por ello no sería útil para ella adoptar divisiones que han resultado perjudiciales en ciertas ocasiones". Raymond Klibansky fué de la misma opinión y expuso que hablar de una filosofía americana es caer en un provincialismo espiritual. Hay que luchar, prosiguió, por una filosofía universal, válida para todos. Es falso que haya un cansancio intelectual en Europa como ha expresado uno de los señores delegados.

Nuevamente intervino Leopoldo Zea y arremetió contra Calogero diciéndole que hablaba contra la filosofía americana porque como europeo ignoraba el medio y las categorías americanas. Y siguió insistiendo en el tema y expresó que "el problema no consiste en la creación de una filosofía racial o nacional sino en la averiguación de nuestras posibilidades de aportar algo al pensamiento universal; se trata de saber qué es lo propio nuestro en nuestra constante imitación de lo europeo". En sentido adverso opinaron otros delegados en tanto que los mejicanos Mac Grégor, Uranga y otros sostuvieron la parte afirmativa. Pero aun los que defendieron la realidad de una filosofía americana no lograron ponerse de acuerdo y unificar sus opiniones pues unos defendieron con Leopoldo Zea, que la filosofía americana es una actitud ante los problemas filosóficos; otros, con Samuel Ramos y Emilio Uranga, opinaron que la filosofía será americana por su objeto: dar razón de la historia de América. Otros con Risieri Frondizi dijeron que la filosofía americana debe atender al hombre de Amércia y a sus posibilidades y ser inmanentista en contraposición al transcendentalismo europeo. En cambio Roberto Agramonte opinó que lo típico de la filosofía americana es lo pragmático, en tanto que para Picón Salas es la esperanza, la concordia y la libertad.

La última sesión, habida el viernes 20 a las 10 a. m., fué dedicada a tratar algunos asuntos prácticos. Primeramente Raymond Klibansky, delegado por Canadá, propuso que se formara un diccionario de términos filosóficos para evitar las frecuentes confusiones en los Congresos internacio-

nales, confusiones que dificultan grandemente la comprensión mutua entre los participantes. El proyecto fué aprobado por unanimidad.

El doctor José Gaos, de Méjico, presentó un conjunto de proposiciones para el estudio de la historia de las ideas en América; algunos delegados hicieron correcciones y mejoras a las proposiciones del doctor Gaos y el proyecto fué aceptado por unanimidad. El profesor Domingo Casanovas, sugirió que el Congreso recomendara el régimen de autonomía universitaria. Y así se hizo. El delegado por Argentina, doctor Risieri Frondizi, pidió que el Congreso hiciera un público repudio a los regímenes que en América se oponen a la libertad de pensamiento y expresión. Se opusieron varias delegaciones; se discutió la propuesta, y finalmente fué aprobada. Después se puso a discusión el proyecto de crear una Sociedad Internacional de Filosofía; varios delegados debatieron el asunto buscando los medios más adecuados para realizar el proyecto y se acordó nombrar un Comité organizador que quedó integrado por Cornelius Krusé (E. U.), Samuel Ramos (Méjico), José Gaos, Méjico), Leopoldo Zea (Méjico) Risieri Frondizi (Argentina), Francisco Miró Quesada (Perú) y Roberto Agramonte (Cuba). Finalmente se designó la sede para el IV Congreso Interamericano de Filosofía y fué elegida por unanimidad la ciudad de La Habana, Cuba.

El mismo día 20 por la tarde a las 7 p. m. quedó clausurado el Congreso. En la ceremonia de clausura hablaron los señores Cornelius Krusé, Roberto Agramonte, Francisco Miró Quesada y Samuel Ramos.

AMBIENTE FILOSOFICO

El ambiente filosófico del Congreso fué un tanto estrecho y bastante unilateral.

El existencialismo eclipsó casi totalmente los otros temas propuestos y las tendencias opuestas a él que tímidamente aparecieron de vez en vez. Además del existencialismo, tema central y tal vez único del Congreso, se hicieron oír el historicismo y la teoría naturalista de los valores y nada más. Las otras corrientes filosóficas quedaron excluídas de intento a pesar de las protestas de libertad de expresión que varios de los congresistas propugnaron muchas veces.

La ideología del Congreso fué totalmente exclusivista: llevaron la batuta en todas las ocasiones los existencialistas. Una cosa digna de notarse fué la tendencia existencialista mejicana defendida apasionadamente por un grupo de jóvenes en su mayoría discípulos del doctor Gaos y del doctor García Bacca. Esta tendencia nacional ni es heideggeriana ni sartreana porque el existencialismo de Heidegger es alógico y amoral; el existencialismo de Sartre es irracionalista e inmoral. En cambio la posición defendida por los existencialistas criollos pretende ser racionalista y moral y esto aunque sus

defensores confiesen seguir fielmente el pensamiento de Sartre. Uno de los existencialistas mejicanos declaró que ellos seguían a Sartre porque éste está más cercano al pensamiento americano y más de acuerdo con nuestras realidades.

El historicismo se dejó oír abiertamente en las frases de algunos delegados; pero fué la estructura fundamental en las discusiones aún de los existencialistas. Y hasta aquí llegó el horizonte filosófico, demasiado estrecho, del Congreso.

IMPRESIONES GENERALES

Toda comparación es odiosa; pero es preciso comparar este Congreso con otros para mejor valorar el éxito filosófico que haya obtenido. Se dijo mucho que el Congreso de Filosofía celebrado en Méjico era una réplica al celebrado en Mendoza, Argentina, del 30 de marzo al 9 de abril del año pasado. Uno de los organizadores del III Congreso Interamericano negó la versión, diciendo que ya antes que se anunciara el Congreso Argentino, se había fijado la fecha del Congreso en Méjico. Era verdad. Pero no se puede olvidar que la mayor parte de los filósofos mejicanos se negaron a participar en el Congreso Argentino por razones únicamente de orden político y aún se habló ignominiosamente de los que haciendo a un lado la política fueron a Mendoza. (Recuérdese el artículo de Salvador Azuela en el "Universal"). Entonces hubo quienes pensaron que los mejicanos no iban a Mendoza porque desde aquí iban a demostrar lo que podían filosófica y políticamente. Pero si comparamos los dos Congresos, el de Argentina fué superior en todos sentidos al celebrado aquí. El número de representantes fué mayor y más valioso. A pesar de ser nacional hubo delegados europeos de fama universal y comunicaciones de filósofos tan célebres como Maurice Blondel, Karl Jaspers, Martín Heidegger, Gabriel Marcel, Jean Hyppolite, Nikolai Hartmann, Benedetto Croce, Garrigou Lagrange, etc. En el Congreso de Méjico, con ser interamericano, apenas estuvieron presentes menos de sesenta delegados, algunos de los cuales casi desconocidos en el mundo filosófico. El Congreso Argentino abarcó en sus estudios, lógica, epistemología, metafísica, psicología, ética, estética, persona humana y filosofía de la existencia, filosofía de las ciencias, filosofía del derecho, filosofía de la religión y de la cultura, filosofía de la educación e historia de la filosofía; en tanto que el Congreso de aquí redujo su temática a tres puntos, que a veces se convirtieron en uno sólo: el existencialismo. El Congreso de Argentina tuvo más variedad y riqueza filosóficas; el de aquí fué un Congreso organizado por existencialistas para exponer y defender el existencialismo. ¿Sería mucho decir que el Congreso de aquí fué una caricatura del celebrado en Argentina? Tal vez sí. Y sin embargo fué.

Y sobre todo en este Congreso interamericano la política jugó papel

muy principal y el espíritu de sistema le confirió un carácter demasiado exclusivista. Los filósofos católicos y neoescolásticos fueron deliberadamente excluídos y en su lugar tomaron parte muchos jóvenes existencialistas de la Universidad. Y si añadimos a esto que la mayor parte de los organizadores son destacados anticatólicos comprenderemos la orientación dominante del Congreso. En la discusión de los temas hubo demasiada vaguedad y oscuridad. Muchos delegados hablaban con ocasión de los temas y no acerca de los temas. Pudiera citar nombres. Varios delegados comentaban extrañados lo sistemático y la falta de interés en el Congreso. Hubo ocasiones en que las sesiones se retrasaron más de media hora, esperando la llegada de los delegados que parece temían el aburrimiento de las discusiones; muchos delegados abandonaban el recinto mucho antes de que terminaran las sesiones. A veces tuvimos la impresión de que no se trataba de un Congreso sino de una reunión de aficionados a la filosofía que discutían sin orden, sin precisión, sin claridad, en torno de un solo tema, sin preocuparse mucho por lo realmente filosófico.

Por lo que respecta al público, tenemos que confesar que el público no le dió importancia al Congreso. Sólo el día de la inauguración acudió, tal vez llevado por la curiosidad y para darse cuenta del ambiente que reinaría en las sesiones subsiguientes; pero ni aún ese día pudo llenarse el Anfiteatro "Bolívar". Quien conozca la capacidad del Anfiteatro podrá juzgar cuánta gente acudiría. Los otros días la ausencia del público fué verdaderamente notable. La prensa también demostró poco interés en el Congreso y se concretó a dar cuenta de lo que iba sucediendo. "Las labores del congreso filosófico —dijo un reportaje de "Novedades"— transcurrieron ayer con escaso público, y con pocos delegados. Hubo mucha palabrería, una especie de concurso de oratoria, y como siempre, fueron pocas las conclusiones donde los filósofos se pusieron de acuerdo".

Es triste decir todo esto; pero esa fué la realidad.

Alguien podría pensar que en Méjico no hay ambiente filosófico para celebrar dignamente un Congreso de Filosofía. Esto sería un error. Lo que pasó fué que faltó amplitud de visión, libertad, coordinación, y sobró exclusivismo, política y dilettantismo. Palabras, palabras, mucho existencialismo y política: eso fué el III Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Méjico en enero del presente año. Para algunos, —para los existencialistas— el Congreso fué un éxito; para otros —para los filósofos de otras tendencias— fué más bien un fracaso.

JOSE RUBEN SANABRIA.

México, agosto de 1950.

BIBLIOGRAFIA

NOTAS PARA UNA TEORIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, por *Isaac Guzmán Valdivia,* Editorial Jus, México, 1950.

Se trata de un trabajo rigurosamente epistemológico, que busca determinar los diferentes tipos conceptuales con que se organiza el conocimiento de la realidad y fenómenos sociales.

Para ello el autor ha distinguido los diferentes aspectos formales de la realidad social y las correspondientes especies de conocimiento a que da lugar su aprehensión cognoscitiva.

G-V. realiza su obra de descriminación y ordenamiento epistemológico del saber de lo social a la luz de la doctrina tomista de los objetos formales, bajo sus dos consideraciones: *ut res* o como son en la realidad, y *ut obiectum* o como son en la conceptualización de la inteligencia.

El libro está encuadrado dentro de un plan sencillo y claro, rigurosamente cumplido desde el principio al fin.

Una introducción da razón del fin y naturaleza del libro, a la que sigue una primera parte en que se expone con precisión la doctrina del objeto formal, como constitutivo intrínseco o esencial de las diferentes especies de conocimiento.

Las dos siguientes forman el cuerpo de la obra y están consagradas al *Conocimiento empiriológico de lo social* y al *Conocimiento ontológico de lo social;* parte ésta que se subdivide en *Metafísica social* y *Moral social y Política.*

De acuerdo a esos títulos, G-V. defiende *cuatro tipos especificamente diferentes* de conocimiento de la realidad social, ubicados todos ellos en el primer grado de abstracción, correspondiente al *ens mobile* o ser material: 1) un conocimiento empírico o *Sociología* estrictamente tal, que versa sobre "las relaciones de convivencias como fenómenos pertenecientes al mundo de lo real sensible y en cuanto pueden ser objeto de un análisis empiriológico" y no sobre la *conducta* del hombre como miembro de la sociedad; y luego una Filosofía de lo social, que se subdivide y da origen a las siguientes especies del conocimiento; 2) una *Ontología de lo social,* que penetra en la esencia de la sociedad, es decir, en las cuatro causas que intrínsecamente la constituyen y extrínsecamente la determinan; 3) una *Moral social,* que "se ocupa de los actos humanos en el seno de la convivencia en cuanto por mediación del bien común temporal se ordenan al fin último del hombre, es decir, de la ordenación de la conducta humana en relación con el bien co-

mún; y 4) finalmente una *Política*, que, si bien se subalterna o recibe sus principios de la Moral social, tiene como objeto propio "la conducta humana en orden al bien común de la comunidad en cuanto puede ser ordenada por la autoridad".

El libro sólo esboza esta discriminación y organización epistemológica de los conocimientos sociológicos; y apenas insinúa su desarrollo. Pero semejante carácter esquemático, unido al orden riguroso con que se lleva a cabo el razonamiento del autor, realzado en una prosa limpia y concisa, ayudan a la comprehensión de las diferentes especies del saber sociológico, en que el autor lo divide y ubica dentro de su orgánica unidad.

Tal carácter esquemático tiene, sin embargo, sus inconvenientes; pues, si favorece a la visión clara del conjunto, no siempre ayuda a la comprehensión de cada una de sus partes y de su respectiva fundamentación.

En todo caso, algunos puntos no aparecen claros o por lo menos convincentes.

La seriedad intelectual de la obra nos mueve a presentar al autor nuestros reparos a algunas de sus tesis con el ánimo de contribuir a un mayor esclarecimiento de temas tan arduos e importantes.

En lo referente a la Sociología, estamos de acuerdo con el autor en admitir una Sociología como conocimiento empírico de las relaciones de la convivencia; pero no vemos cómo tal conocimiento pueda conceptualizarse como ciencia estricta. Habría que comenzar por definir con precisión el concepto de ciencia. Porque, si por ciencia se entiende, el conocimiento por leyes rigurosas o necesarias, no creemos que haya lugar para una ciencia sociológica, como lo hay, por el contrario, para una ciencia de los fenómenos físicos o naturales. En efecto, si es verdad que las relaciones de convivencia son el fruto de una necesidad moral que conduce al hombre indefectiblemente a ellas —y en este sentido es posible cierta tipificación o generalización de las mismas: de las constantes de la convivencia humana—; sin embargo, en la realización concreta de tales relaciones interviene siempre, en cierta medida al menos, la libertad individual. El modo de realización de las mismas, por eso, varía y no es exactamente el mismo. Y esta dificultad está íntimamente vinculada a otra más profunda: ¿Hasta qué punto cabe prescindir del *acto humano* en las relaciones de convivencia? La prescindencia total del acto humano *en este caso* parece implicar —contra lo que opina el autor— más que una mera abstracción, como acaece en las ciencias físico-naturales, y encerrar una positiva deformación o desnaturalización del fenómeno social, que sólo tiene sentido de tal precisamente por el carácter humano que lo informa. Y si no, ¿qué diferencia habría entre una Sociología de las relaciones de convivencia de los hombres y de las de los animales?

Otra tesis que tampoco nos parece convincente es la de la distinción

específica entre Moral social y Política, y menos todavía la que establece a ambas como diferentes de la Etica. La Moral social es una provincia de la Etica, la cual comprende además, la Moral individual. Y en cuanto a la Política es una parte de la Moral social: la referente a la sociedad perfecta o civil. Por eso, aún concedida la formalidad diversa de la Moral social, no aparece como la Política, y entendida como la entiende G-V., posea un objeto formal diverso.

En un plano de crítica menor, creemos improcedente el *nombre* de Ontología o Metafísica de lo social a un conocimiento filosófico del primer grado de abstracción. La Metafísica pertenece decididamente al tercer grado. Tal conocimiento debería llamarse Filosofía teorética de los social, no de otro modo que se llama Filosofía de la naturaleza a la disciplina que estudia la esencia del ser material.

En la enumeración de los bienes constitutivos del bien común, echamos de menos los bienes espirituales, que también a la sociedad política toca proporcionar en la medida en que son necesarios para que los miembros de la sociedad puedan lograr su propio bien espiritual e individual. El fin de la sociedad política, el bien común, es *temporal*, pero lo temporal no se agota en lo material.

Pese a estos reparos, en su brevedad, la obra encarna un noble esfuerzo de aplicación de los principios tomistas a la dilucidación epistemológica de esta rama del saber, tan compleja y tratada frecuentemente con anárquica confusión. Y debemos reconocer que tal esfuerzo ha sido realizado con seriedad y penetración y que, por eso, constituye un verdadero aporte al esclarecimiento del problema planteado y que, inspirada en los más puros principios del tomismo, aprehendidos en toda su entrañable significación, tal contribución pone de manifiesto una vez más la fecundidad y perennidad de tales principios, cuando son manejados por una vigorosa inteligencia.

No queremos cerrar esta nota sin incitar a G.-V. a continuar en su meditación —tan promisoriamente iniciada en esta obra— sobre el tema, hasta brindarnos una Epistemología tomista de lo social, ampliamente desarrollada, tal cual lo exige el enorme desenvolvimiento alcanzado por las disciplinas sociológicas.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

ENSAYOS SOBRE PEDAGOGIA, SEGUN LA MENTE DE SANTO TOMAS DE AQUINO, por *Alberto García Vieyra O. P.* Desclée de Brouwer, 1949.

El título está muy bien elegido. Son ensayos escritos en diversas etapas de tiempo (por eso pudieron presentarse independientemente), pero con

la visión unificadora del A. para tener un conjunto integral del tema o con el objeto de darlos a la imprenta.

Este serio e interesante volúmen de Vieyra no pretende solamente sondear la arquitectura de la Pedagogía moderna en sus distintas denominaciones y escuelas, como tampoco ilustrar la mente sobre las muchas tendencias de los pedagogos, sino que quiere exponer claramente una doctrina: la Pedagogía estudiada bajo sus aspectos fundamentales, ya como ciencia dentro del cuadro de las disciplinas filosóficas, ya como ciencia práctico-moral que recibe su regulación de la Etica, a la que se encuentra subordinada; y al mismo tiempo, hacer ver cuáles han sido los matices introducidos por la Pedagogía contemporánea, principalmente en la llamada Escuela Activa, Escuela Nueva o Escuela del Interés, que tanta influencia ha tenido y tiene en nuestro ambiente y en nuestros educadores, a fin de desentrañar si hay algún aporte valedero, o bien criticar la desviación y errores en que ésta incurra.

El A. dice que estos ensayos son conforme a la mente de Sto. Tomas de Aquino, no porque haya seguido un tratado especial del Sto. sobre la materia, sino porque imbuído en el espíritu del tomismo más estricto, espigando en la doctrina del Angélico Doctor, sobre todo en la I-Ilae, se puede compaginar una Pedagogía Tomista, a lo cual Vieyra, hay que reconocerlo, contribuye notablemente.

En el capítulo primero demuestra que la Pedagogía es una ciencia práctica, para lo cual, después de exponer las nociones generales, llega a establecer claramente el lugar que ocupa dentro de las ramas de la Filosofía, determinando su objeto material y formal, con lo cual logra así encontrar la definición buscada: "Pedagogía es la ciencia práctica, subordinada a la Etica, cuyo objeto es la educación (Pág. 38)". Este capítulo, sin que ello signifique restarle mérito a ninguno de los demás, es a nuestro juicio el de mayor importancia, puesto que en él se tocan las raíces mismas de la Pedagogía.

En los capítulos restantes, una vez sentado el verdadero concepto de Pedagogía, se ocupa de asuntos como el Interés, valiéndose de un delicado exámen psicológico y haciendo ver el alcance que tiene en la educación e instrucción (pág. 62 a 78); del concepto de disciplina y de la disciplina escolar (Pág. 80 a 97); del principio autonomista en la Pedagogía contemporánea, donde trata dos puntos que merecen destacarse: un estudio sobre la antigua y nueva Pedagogía y otro sobre la Metafísica negativa de Erasmo de Rotterdam (Pág. 99 a 126); y de los principios de la Educación y del naturalismo pedagógico (Pág. 127 a 160). Los dos últimos capítulos (VIII y IX) son la integración sobrenatural que debe tener actualmente la Pedagogía, puesto que el hombre ha sido elevado al plano sobrenatural de la gracia en virtud de la Redención de Jesucristo, y por eso en ellos trata del

magisterio divino y de la educación (Pág. 164 a 186) y de la doctrina de la Iglesia acerca de la Educación (Pág. 188 a 192).

Es tan nutrida y abigarrada la doctrina de este libro que sería extralimitarse fuera de la forma de una simple nota bibliográfica, exponer el contenido de cada uno de los capítulos. Más nos interesa formular el juicio que merece la obra. Sin duda alguna el trabajo de Vieyra es serio y ponderable, no solamente por haber realizado su intento de escribir una Pedagogía tomista, haciendo ver el hondo alcance y vitalidad que tienen los principios del ser, sino también por cuanto ha estructurado y delineado las bases para ulteriores estudios de integración. Es un libro que servirá para orientar a los profesionales de la materia, ajenos a los conocimientos de la verdadera Filosofía, y también al alumnado de nuestras escuelas del Magisterio, donde por lo general se les enseña un naturalismo pedagógico deformante. Creemos sinceramente que Vieyra logrará obtener muchos frutos intelectuales con sus Ensayos, ya que tantos años de Escuela Activa en nuestro País han desvirtuado el verdadero concepto de Pedagogía, camino que Vieyra ha rehecho para desandar los extravíos cometidos. Otra ventaja de este libro es el espíritu sistemático que lo anima, el cual, aparejado con una prosa clara, científica y llena de vida, revela las excelentes dotes del A. así como también su alma de metafísico y su buena erudición.

Por primera vez debemos tildar de negligencia a la Editorial Desclée de Brouwer, no solo por la letra exigua con que ha sido publicado el libro, sino por la gran cantidad de palabras mal impresas que desmerecen mucho su lectura.

JUAN ARQUIMEDES GONZALEZ.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA, 6ª. Edic., por el P. *Dionisio Domínguez, S. I.*, Bibliotheca Comillensis. Santander, 1949.

Llega ya esta conocida obra del P. Domínguez a su sexta edición, retocada y aumentada con respecto a la anterior de 1946, presentando en un volumen de más de 500 páginas "muchas adiciones y pequeños retoques de frases... muchas nuevas indicaciones bibliográficas de obras y folletos y aún artículos recientes... refundición de teorías y sistemas... Sendas conclusiones o resúmenes retrospectivos de las filosofías grecorromana y medieval, que se echaban de menos en las (ediciones) anteriores".

Lo que inmediatamente resalta en la lectura de esta obra es su carácter didáctico: el uso de dos distintos *cuerpos de letras* a fin de diferenciar lo esencial de lo accesorio en la historia elemental de la Filosofía, la inclusión de *notas bibliográficas* al pié de página —más que suficientes en un *texto* indicado especialmente para alumnos—, la introducción de diversos *tipos de letras* para llamar la atención sobre las ideas sustanciales de cada capítulo,

y principalmente las continuas referencias con que el autor une entre sí los *números* de la obra estableciendo una íntima conexión de esas ideas, hacen de éste un *Manual* apropiado tanto para los estudiantes que cursar en Colegios y Universidades, como para toda persona culta interesada en el tema.

La inclusión de una Bibliografía General y de Fuentes Secundarias, como también de una Sinopsis Ideológica de Sistemas, Teorías y Nociones, permite usar el texto como obra elemental de consulta.

Las erratas tipográficas observadas no dan lugar a seria confusión, aún cuando es de desear se eviten en próximas ediciones, particularmente en los nombres de personas. En la Sinopsis Ideológica falta incluir "Freudismo". El Indice Alfabético de Autores es algo incompleto.

J. E. BOLZAN.

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE JEAN PAUL SARTRE,

por *José Sánchez Villaseñor*, editorial Jus, México, 1950.

El presente ensayo "aspira a presentar en lenguaje asequible y claro, los temas centrales de la compleja, hermética y multiforme producción sartreana".

El autor ha logrado realizar con creces su propósito. En la brevedad de este opúsculo, ofrece una síntesis completa y ordenada del sistema del filósofo francés.

Sánchez Villaseñor, penetrante conocedor de la Filosofía actual ha sabido llegar hasta la esencia de la concepción nihilista de Sartre, y desde ella, como desde su raíz, conducirnos por los diversos aspectos de su obra.

Nota característica de este libro es la fiel objetividad y límpida claridad con que se expone el pensamiento de Sartre en sus diversas facetas e íntimo desarrollo. El estilo directo y preciso realzan aún más los méritos de la exposición.

La síntesis del pensamiento sartreano está seguida por unas notas sobre su obra literaria y unas reflexiones críticas en que se ponen de manifiesto los errores fundamentales de la concepción filosófica del existencialista francés.

Unas consideraciones finales ponen de relieve "el sentido del Existencialismo de Sartre", que "aparece en el horizonte cultural como un signo de los tiempos", como expresión filosófica del "nuevo bárbaro que es el hombre que se ha perdido a sí mismo, al perder los valores humanos. El nuevo bárbaro es el hombre que ha perdido a Dios".

El folleto, hermosamente impreso, está presentado con el sello de la bien acreditada editorial Jus de México.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

CRONICA

NUEVAS EDICIONES DE LAS OBRAS DE SANTO TOMAS

En *Austria*, la editorial de Antonio Pustet de Viena, ha comenzado la publicación en latín y alemán de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, que constará de treinta y seis volúmenes, de los cuales han aparecido ya trece.

En *España*, la acreditada Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.) de Salamanca prosigue la publicación de la *Summa Theologica* en latín y castellano. La esmerada edición va acompañada de estudios introductorios, esquemas, apéndices, etc., realizados por profesores de reconocida competencia, que ayudan a la comprehensión y manejo de esta obra fundamental del Aquinate. Aparecidos ya los dos primeros volúmenes, se anuncia como próximo el tercero. Con motivo de la publicación del primer volumen, en el número 8 de SAPIENTIA (p. 182, 1948) dimos cuenta de esta edición.

En *Estados Unidos*, la editorial Musurgia de N. York viene publicando la *Opera Omnia* de Santo Tomás. De los veinticinco magníficos volúmenes en gran formato de que constará la obra, fototípicamente impresa sobre la clásica de Parma del siglo XVIII, han visto ya la luz quince. La obra quedará completa en breve. De la utilidad de esta publicación, baste decir que será la única edición completa de las obras de Santo Tomás actualmente adquisible, pues las demás —aun la Leonina— están incompletas o toman algunas de las obras de Santo Tomás solamente.

En *Italia*, la edición Políglota Vaticana —vulgarmente conocida con el nombre de *Leonina*, por León XIII que la mandó hacer— después de casi veinte años de interrupción acaba de sacar un nuevo volumen, que en nada desmerece de la suntuosa magnificencia de los anteriores, conteniendo los *indices* de las dos *Summae*, *Theologica* y *Contra Gentes*. Se

trata de los *Indices* más completos publicados hasta hoy y que constituyen un valiosísimo instrumento de trabajo.

Entretanto, la benemérita editorial Marietti ha reeditado numerosas obras de Santo Tomás, en sus difundidas colecciones manuales, principalmente las dos *Summae*, que salen ahora sobre el texto de la edición Leonina. Ultimamente acaba de editar los *Indices* de la mencionada obra, tomados tamién de la Leonina, aunque un tanto más abreviados, pese a su extensión y amplitud exhaustiva. Rápidamente agotada la primera edición de la *Summa* hecha sobre la Leonina, se anuncia ya próxima la segunda edición.

Los Dominicos de Italia han emprendido la traducción italiana de la Suma Teológica junto con el texto latino de la Leonina en una magnífica edición de 35 volúmenes. La obra posee Introducciones que encuadran el pasaje dentro del sistema y en su significación doctrinal e histórica, trae los lugares paralelos de las obras del Aquinate que inciden e ilustran el mismo tema y las citas de la Biblia, a que alude Sto. Tomás. Todas estas y otras ventajas hacen de esta edición de la Suma, al decir de su prologuista, el llorado P. Cordovani, no sólo una "obra de divulgación, sino también científica".

En *Francia*, la conocida y ampliamente difundida edición latino-francesa de la Revue des Jeunes de los PP. Dominicos se está reeditando muy mejorada con amplios estudios y notas de especialistas en cada uno de los grandes temas. Es tanto el cambio, que se puede decir que se trata de una nueva edición.

La antigua editorial Lethellieux de París ha comenzado a dar a luz los *Opuscula* de Santo Tomás en una esmerada edición crítica, muy superior a la anterior de Mandonnet, de la misma editorial. El cuidado de la misma ha estado a cargo de Jean Perrier O. P. La obra constará de tres nutridos volúmenes que contendrán, el primero los *Opuscula Philosophica*, el segundo, los *Opuscula Theologica*, y el tercero, los *Comentaria in Dyonisium et Böetium*. Ya ha aparecido el primer volumen, del que dió cuenta SAPIENTIA en su Nº. 14 (1949, p. 379).

En nuestra *Argentina*, prosigue con ritmo acelerado la publicación de la hermosa y manual traducción castellana del Club de Lectores, iniciada por el P. Castellani y continuada por la señorita María Mercedes Bergadá sobre la traducción de Abad de Aparicio, con anotaciones de los PP. Ennis y Quiles de S. Miguel. Han salido ya unos dieciséis volúmenes, de modo que la obra estará completa en breve.

La misma editorial anuncia como próxima a aparecer la primera traducción castellana de la *Suma contra Gentes*. Ha sido realizada por la

misma señorita María Mercedes Bergadá. Dada la capacidad y seriedad de trabajo de la traductora, no dudamos del valor de la misma.

Entretanto, nuestro veterano Poblet ha hecho una excelente edición de los *Opúsculos* de Santo Tomás, en la primera edición castellana.

No podemos detenernos aquí en otras múltiples ediciones de libros menores o fragmentos de Santo Tomás, generalmente realizadas en esmeradas ediciones críticas.

Sólo queremos señalar este acontecimiento editorial mundial de las obras de Santo Tomás, de la *Summa Theologica* principalmente, como un signo de la penetración y aprecio cada vez mayor de su doctrina. Semejante amplitud de la difusión de las obras del Doctor Angélico —sobre todo si se atiende a su extensión y a la hondura de su concepción— sólo se explica por el interés que su pensamiento profundo y rico en doctrina despierta en el alma del hombre actual, desilusionado de tantas cisternas rotas de sistemas filosóficos incapaces de abrevar su alma sedienta de verdad.

TERCER CONGRESO TOMISTA INTERNACIONAL

Se realizará en Roma desde el 11 al 17 de Septiembre de 1950, organizado por la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y patrocinado por la Sagrada Congregación de Seminarios y de las Universidades de Estudios.

El tema escogido se refiere a *Filosofía y Religión* y se tratarán las cuestiones siguientes:

1º. *Acerca de la demostración de la existencia de Dios.* (Relator: Fray Reginaldo Garrigou-Lagrange).

2º. *Función de la razón natural en la realización del acto de fe.* (Relator: Mons. Pedro Parente).

3º. *Capacidad de la razón del hombre para hallar el fin de la existencia humana.* (Relator: R. P. Carlos Boyer).

4º. *Relación entre la religión y la historia.* (Relator: Mons. Francisco Olgiatti).

5º. *La filosofía actual ante la fe cristiana.* (Relator: R. P. Cornelio Fabro).

6º. *Actitud de la filosofía ante los fenómenos de la vida mística.* (Relator: R. P. Gabriel de Santa María Magdalena).

Las comunicaciones y ponencias deberán atenerse al carácter de las mencionadas relaciones y podrán desde ya ser dirigidas al: *III Congreso tomista internacional.* - Palacio de la Cancillería Apostólica. *Roma.*

A este Congreso asistirá nuestro Director, el Cgo. Dr. Octavio Nicolás Derisi, quién lleva la representación oficial de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y del Instituto de Filosofía de la misma Facultad.

TERCER CONGRESO ALEMAN DE FILOSOFIA

Este Congreso se realizará del 2 al 6 de Octubre en Bremen. La discusión de los trabajos será repartida en seis reuniones:

"Poder y Derecho"; "El materialismo histórico y el problema de la ideología"; "Los supuestos filosóficos del cálculo lógico (Logística)"; "El problema "Umwelt" "; "La filosofía de la naturaleza"; "Conciencia, lenguaje, poesía".

CONFERENCIAS

Nuestro país se ha visto honrado con la visita del distinguido profesor de la Universidad de Montreal, Canadá, el P. Louis Lachance O. P. El P. Lachance ha dado tres ciclos de conferencias, uno en Buenos Aires y dos en La Plata.

En el Instituto de Filosofía del Derecho y Sociología de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales desarrolló los siguientes temas:

"La situación del Derecho sobre el plano de la vida"; "La función esencial del Derecho"; "El Derecho, la responsabilidad y la pena"; "Positivismo y derecho positivo".

Sus conferencias en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata versaron sobre:

"El carácter científico de la Lógica"; "Reflexiones sobre el ser"; "La noción de bien común".

En el Salón de Actos del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires sus conferencias llevaron por título:

"Los polos de la educación"; "Naturaleza del lenguaje"; "Papel del lenguaje en los diversos polos de la educación".

CURSO DE SEMINARIO

El Director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, Cgo. Dr. Octavio Nicolás Derisi, ha iniciado un curso de Seminario para egresados y ex-alumnos de Metafísica de dicha Facultad. Versa el mismo sobre la *noción de ser en algunos filósofos griegos y medioevales.*

LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital $ 40.000

VIAMONTE 525 (31 - Retiro - 2359) BUENOS AIRES

Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen, en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

NOVEDADES

LA EDUCACION EN ESTE MOMENTO CRUCIAL (Jacques Maritain). Un volumen de 250 pp., 12 x 19 cms.	$ 12.—
LAS GRANDES AMISTADES. I. Recuerdos (Raïssa Maritain). Un volumen de 200 pp., 13 x 20 cms.	$ 10.—
EL DESCUBRIMIENTO DEL OTRO (Dr. Gustavo Corçao). Un volumen de 220 pp., 13 x 20 cms.	$ 12.—
EUCARISTIA. Enciclopedia dirigida por Maurice Brillant con la colaboración de veintiocho especialistas. Un volumen de 700 pp., con un centenar de láminas, 15 x 23 cms. enc. en tela y leyendas en oro...	$ 100.—

DE NUESTRO CATALOGO

LA PERSONA Y EL BIEN COMUN (Jacques Maritain)	$ 5.—
LOS GRADOS DEL SABER (Jacques Maritain). 2 tomos	$ 30.—
EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD (R. Garrigou-Lagrange, O. P.)	$ 18.—
LAS GRANDES TESIS DE LA FILOSOFIA TOMISTA (A. D. Sertillanges, O. P.)	$ 12.—
SANTO TOMAS DE AQUINO (A. D. Sertillanges, O. P.). 2 tomos	$ 20.—
SITUACION DE LA POESIA (Jacques y Raïssa Maritain)	$ 6.—
SIETE LECCIONES SOBRE EL SER (Jacques Maritain) 3a. edición	$ 12.—

★

SOLICITE NUESTRO CATALOGO GENERAL 1950

Casilla de Correo 3134 **T. E.: 26 - 5209**

BUENOS AIRES

El Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires desarrolla un original y vigoroso plan de educación popular

●

Las autoridades del **Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires,** acordes con el pensamiento declarado por el Presidente en el sentido de que la cultura significa no solo una preparación moral y un arma de combate para sostener la posición de cada hombre en la lucha cotidiana sino un instrumento indispensable para que la vida política se desarrolle con tolerancia, honestidad y comprensión, han puesto en práctica un amplio plan de Extensión Cultural que se está cumpliendo con notable éxito.

Los principios enunciados repetidas veces por el Gobernador Mercante y el Ministro de Educación, Dr. Julio César Avanza, orientaron las actividades de la **Subsecretaría de Cultura,** presidida por el Dr. José Cafasso, para el logro de estos fines. El Ministro impulsó vigorosamente las actividades de las diversas dependencias de la Subsecretaría, coordinándolas por intermedio del **Departamento de Extensión Cultural,** cuyas funciones consisten en propender a la formación de una conciencia artística, histórica nacional, en base a los valores esenciales de lo argentino.

El Departamento de Extensión Cultural comenzó enviando **Misiones Culturales** al interior de la Provincia, utilizando a tal efecto un camión de Arte, de enormes proporciones, construído íntegramente en Equipos y Talleres de la Provincia. Dicho camión está equipado con una biblioteca de tres mil volúmenes, discoteca, conferencias grabadas, vitrinas con reproducciones de cuadros célebres (explicadas de una manera sencilla y gradual las distintas escuelas plásticas), cine cultural y artístico, cuadros originales, teatro de títeres, muestras de artesanía, etc. Al llegar a los pueblos y ciudades menores, se imparte una enseñanza simple respecto al mejoramiento y embellecimiento de las viviendas por intermedio de las artes menores y se dejan los elementos necesarios para la difusión de éstas, explicaciones por escrito de cómo se construye un teatro de títeres, se inicia a aquellos que tienen una vocación naciente en la música o en la literatura, etc., etc.

El **Conservatorio Provincial de Música y Arte Escénico** que dirige el notable maestro Alberto Ginastera ha ofrecido recientemente di-

versos conciertos a cargo de sus profesores y alumnos. Actualmente tiene abierta la inscripción a los diferentes cursos de composición y educación musical, musicología, canto, órgano, viola, violoncelo, arpa, guitarra, flauta, oboe, clarinete, saxófono, fagot, trompa, trombón, tuba y percusión, a más de los distintos cursos de arte escénico. La **Escuela Tradicional de Danzas,** destinada a mantener vivo el interés por nuestro folklore, ha tenido un amplio éxito en el público de La Plata y en Mar del Plata, donde funciona durante los meses de verano. Se han otorgado numerosas becas a estudiantes del interior para continuar sus estudios en el Conservatorio.

Los Salones de Pintura, organizados por la **Dirección General de Museos,** cuya dirección ejerce el notable pintor don Nume Ayrinhac, entre los que deben contarse por su importancia el XI Salón de Arte de Buenos Aires, el IX Salón de Mar del Plata y XII Salón de Tandil, presentaron las obras de los más importantes artistas plásticos de la Provincia y de la República. En el parque de la Ancianidad se ha constituído el Palacio de las Bellas Artes, museos y escuela viva del paisaje, aprovechando las bellezas naturales de los bosques circundantes.

Muchas otras actividades, tales como la **Selección de Conjuntos Vocacionales** para el Concurso de la Comisión Nacional de Cultura, creación de escuelas para no videntes, impulso a las artesanías, etc., etc., podrían contarse entre las tareas que viene realizando la **Subsecretaría de Cultura.** Entre las medidas más acertadas, que han despertado un interés y aprobación general, se cuenta la creación del **Departamento de Cultura Social** en el que el Ministro Avanza ha querido hacer llegar a los obreros la oportunidad de un mejoramiento espiritual, mediante la ayuda y orientación de un instituto especializado que actuará de común acuerdo con los miembros designados por la C. G. T., en carácter de Agregados Culturales al Ministerio, para la creación de bibliotecas gremiales, divulgación del proceso constitucional e histórico de nuestro país, organización de conciertos, conferencias, publicaciones, etc.

Como puede apreciarse, la labor cumplida por el **Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires** es amplia y noble. Ningún país podrá ser libre sin una amplia cultura que consolide y proteja esa libertad. Un país puede ser poderoso, pero no será definitivamente grande hasta que el último vestigio de incultura haya desaparecido del rincón más remoto y humilde de su territorio. Al logro de tales propósitos van encaminados los esfuerzos del Coronel Mercante y de su Ministro de Educación, Dr. Julio César Avanza. Deseamos a ambos una labor fecunda y que los éxitos continúen coronando esos esfuerzos que harán de nuestro país una Nación grande y auténticamente espiritual.

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(Fides quærens intellectum)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba **a priori** *de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de* Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. *Este volumen contiene también la objección de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.*

PRESENTACION CORRIENTE $ 5 - PRESENTACION ECONOMICA $ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
— PARA IGLESIAS —

Piedras 515 — U. T. 34 - 1793
BUENOS AIRES

PAMPA

BIMESTRAL ARGENTINO de CULTURA

Número suelto $ 1.—
Suscrip. Anual $ 6.—

RIOJA 550 ROSARIO

CAMISAS DE HOMBRE

PATENTE 15444

SI USTED ES hombre práctico...

Use Camisas con Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR
MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,

Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.

Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.

SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

$ 10.— por año

1950. AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN

A Ud. TAMBIEN LE INTERESA...

A ciertas horas, la producción de energía eléctrica es totalmente absorbida por la creciente demanda. Mientras de nuestra parte nos esforzamos por ampliar la maquinaria generadora, cumpla Ud. las disposiciones de las Autoridades sobre ordenamiento en el consumo de electricidad.

Recuerde que de lunes a viernes, *sólo entre las 22 y las 4 horas* se puede iluminar *los carteles, letreros, vidrieras, vitrinas, escaparates o guirnaldas.*

CADE

COMPAÑIA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.

PLAN TRIENAL DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

El Plan Trienal de Trabajos Públicos de la Provincia de Buenos Aires, correspondiente al trienio 1947-49 condensa la apreciación exacta de las necesidades de los habitantes y el estudio exhaustivo de problemas sociales y económicos.

Tiéndose en él a robustecer las bases de la economía y a favorecer el desarrollo de la vida social, creando nuevos centros de población e infundiendo a la industria y al comercio los elementos que puedan promover una fecunda laboriosidad. La importancia de la labor emprendida escapa a todo antecedente, y debe agregarse que es, tal como lo expresara el gobernador, Coronel Domingo A. Mercante, el reflejo auténtico de la voluntad realizadora de un gobierno que aspira al bienestar de sus habitantes.

Construcción de viviendas. — Reviste caracteres notables la forma en que se ha encarado el problema de la vivienda, agudizado en los últimos tiempos por factores que son del dominio público. El volumen de las obras proyectadas representa un esfuerzo singular para resolver una situación impostergable y que urgía una rápida e integral solución. Es así como se planearon un alto número de lo que se ha dado en llamar Barrios Obreros, conjunto de viviendas económicas a levantarse en todos los partidos de la provincia de Buenos Aires, habiéndose previsto para las mismas un total de mil millones de pesos, aproximadamente.

Caminos y puentes. — En la vida de un país las vías de comunicación tienen importancia primordial porque llevan consigo el progreso, el florecimiento de poblaciones, y contribuyen a imprimir trascendente ritmo a la actividad en todos sus órdenes. Con este criterio el Poder Ejecutivo de la Provincia de Buenos Aires ha encarado el plan vial, vasto programa que contempla la construcción de una serie de caminos de importancia vital para la economía provincial. Dentro de esta labor, que compete específicamente a la Dirección de Vialidad, sobresalen importantes obras, algunas de las cuales como la construcción del Viaducto "Sarandí", alcanzan gran magnitud.

Obras sanitarias. — En un todo concordante con las nuevas concepciones de la ingeniería sanitaria, la Dirección que tiene a su cargo la construcción de obras sanitarias ha programado un vasto plan que tiene ya plena ejecución en el territorio bonaerense. Esta acción ha permitido que poblaciones importantes de la Provincia vean concretadas sus legítimas aspiraciones al poseer al fin las instalaciones sanitarias adecuadas a la importancia de tales centros poblados.

La salud pública. — Al estructurar el plan de construcciones sanitarias se tuvieron en cuenta diversos elementos de juicio, como una copiosa información estadística, condiciones económico-sociales de las zonas de influencia para los establecimientos proyectados, distribución geográfica y medios de comunicación para los núcleos poblados y posibilidades técnico-científicas ambientales. La ponderación matemática de los distintos fenómenos que condicionan todas esas necesidades, ha sido la vía principal para evidenciar la real situación por la que pasaba la Provincia en cuanto a sanidad se refiere y arbitrar con el máximo de exactitud, la solución radical de los problemas que ella plantea.

Otros aspectos. — En materia de desagües ya sea urbanos o rurales, es amplia la labor emprendida. Entre los primeros merece apuntarse los trabajos que se realizan en la localidad de Avellaneda, obra que comprende la construcción de cuatro colectoras que insumirán en total la inversión de más de 25 millones de pesos. Igualmente importantes son los desagües urbanos en las ciudades de San Martín y Junín. En cuanto a los desagües rurales, se han proyectado trabajos cuya importancia se pone de manifiesto en cuanto que los mismos solucionarán el grave problema de las inundaciones en una extensa y rica zona de la Provincia.

Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

Obras en venta en la Administración de "SAPIENTIA"

Raimundo Paniker: — "F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento" ..... $ 3.—

Guillermo Blanco: — "El concepto de pasión en Santo Tomás" ..... " 1.—

Octavio N. Derisi: — "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista", 2ª. ed., I. t. " 12.—

II. tomo ..... " 12.—

—"Los fundamentos Metafísicos del orden moral".

(Segunda edición en preparación. Aparecerá corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía de Madrid)

—"Lo eterno y lo temporal en el arte" (Agotado) ..... " ——

—"La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás" ..... " 12.—

—"Concepto de la Filosofía cristiana" (3ª millar) ..... " 3.—

—"La Psicastenia" ..... " 1.—

—"Ante una nueva edad" ..... " 1.—

—"Esbozo de una Epistemología tomista" ..... " 3.—

—"La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce" ..... " 8.—

—"Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura" ..... " 3.—

—"El Arte cristiano" ..... " 3.—

Grabmann-Derisi: — "La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino" ... " 8.—

—"La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino" ..... " 5.—

N. B.: A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15 o/o, y no se les cobrará el gasto de envío.

Dirección: Seminario Mayor "San José" - 24 - 65 y 66 LA PLATA, F. C. Nac. G. R.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:	Revista SAPIENTIA *Seminario Mayor San José* *24-65 y 66 - La Plata F.C.R.* *REPUBLICA ARGENTINA*
REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES:	*Sr. Enrique M. Lagos* *Grupo de Editoriales Católicas* *Viamonte 525 - Buenos Aires*
PRECIO DE SUSCRIPCION	*Un año: . . . . 30 pesos* *Número suelto: 8 pesos* *Ext. un año: 4 dólares*

Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.

Con las licencias necesarias

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 327278

DANTE OLIVA
13 - 780 - LA PLATA

CORREO ARGENTINO LA PLATA

TARIFA REDUCIDA

Concesión Núm. 3971

$ 8.- m/n.